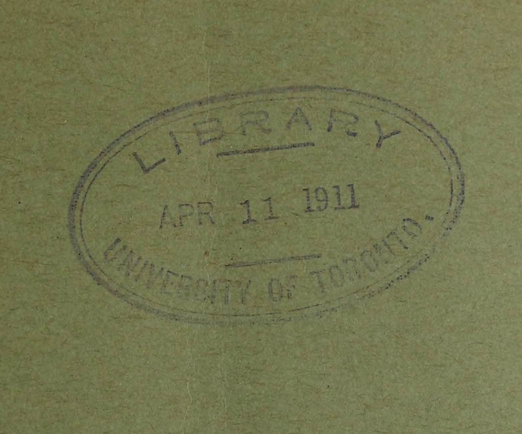




Die moderne protestantische Abendmahlsforschung.

Eine dogmatische Studie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

bei der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät

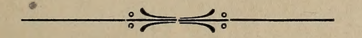
der

Königlichen Universität Breslau

eingereicht von

Nicolaus Bares,

Priester der Diözese Trier.



Trier.

Kunst- und Verlagsanstalt Schaar & Dathe, Komm.-Ges. a. Akt.

1909.

Von der Fakultät genehmigt auf Antrag des Referenten Herrn Prof. Dr. Pohle.

gz. J. Sickenberger,
z. Z. Dekan.

Die vorliegende Studie bildet den 3. Teil der von der kath.-theol. Fakultät in Breslau genehmigten Dissertationsschrift.

Meinen Eltern.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Achelis Hans, Ein Versuch den Charfreitag zu datieren (Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1902, 707—17).

Andersen Axel, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus.[2] Giessen 1906.

ders. , Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus (in Ztschr. für neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Urchristentums III [1902] 115—41; 206—21).

ders. , Zu Joh. 6,51[b] ff. (in Ztschr. f. neutest. Wissenschaft IX [1908] 163 f.).

ders. , Zur λύτρον-Stelle (ebenda 164—66).

Anrich Gustav, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen. 1894.

Bachmann Ph., Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Leipzig. 1905.

Bähr K. Chr. W., Symbolik des mosaischen Kultus. Heidelberg. I[2], 1874; II, 1839.

Baljon J. M. S., Novum Testamentum graece. Groningae 1898.

ders. , Die Früchte des Studiums der Religionsgeschichte für die Behandlung des N. T. (in Theologische Studien und Kritiken LXXIX [1906], 50—85).

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. I. Freiburg. 1902.

ders. , In Biblische Zeitschrift II [1906] 196.

Barth Fritz, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Gütersloh 1899.

Bassermann H., Über Reform des Abendmahls. Briefe an einen Laien. Tübingen und Leipzig 1904.

Batiffol P., Etudes d'histoire et de théologie positive. 2 voll. Paris 1902/05.

ders. , L'Eucharistie dans le N. T. d'après les critiques récents (in Revue biblique XII [1903] 497—528).

ders. , L'Eucharistie dans la Didaché (in Revue biblique internationale. Nouv. Série II [1905] 58—67).

ders. , L'Eglise naissante et le catholicisme.[2] Paris 1908.

Baumann Jul., Die Gemütsart Jesu. Leipzig 1908.

van Bebber J., Zur neutestamentlichen Datierung des Karfreitags (in Bibl. Ztschr. II [1906] 67—77).

Becker A., Über die Komposition des Johannes-Evangeliums (in Theol. Stud. und Krit. LXII [1889] 117—40).

Belser Joh. Ev., Die Leidensgeschichte des Herrn. Freiburg 1903.

ders. , Einleitung in das N. T.[2] Freiburg 1905.

ders. , Das Evangelium des hl. Johannes. Freiburg 1905.

Berning W., Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster 1901.

Bertholet A., Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tübingen 1908.

Beyschlag Willib., Das Leben Jesu.[2] 2 Bde. Halle 1887.
Blass Friedr., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 1896.
Blötzer J., Die heidnischen Mysterien und die Hellenisierung des Christentums (in Stimmen aus Maria-Laach, LXXI [1906] 376—91; 500—18; LXXII [1907] 37—52; 182—99).
Bousset W., Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter. Berlin 1903.
Brandt W., Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtl. Bedeutung. Leipzig 1889.
ders. , Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. Leipzig 1893.
Bratke in Theol. Literaturblatt XVII [1896], Sp. 290—92; 296—300.
Bröse Ernst, Die Präposition ἀπό in 1. Cor. 11,23 (in Theol. Stud. und Krit. LXXI [1898] 351—60).
Brückner M., Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evangelien (in Protestantische Monatshefte X [1906] 352—64).
ders. , Die Entstehung der paulinischen Christologie. Strassburg 1903.
Butler Slade, The Greek mysteries and the gospel narrative (in The Nineteenth Century and after LVII [1905] 490—99).
Carr A., Covenant or testament? A note on Hebrews 9,16. 17 (in The Expositor XXXV [1909] 347—52).
Chantepie de la Saussaye P. D., Lehrbuch der Religionsgeschichte.[3] 2 Bde. Tübingen 1905.
Chapuis P., L'influence de l'Essénisme sur les origines chrétiennes (in Revue de théologie et de philosophie XXXVI [1903] 193—228).
Chwolson D., Das letzte Passahmahl Jesu Christi und der Tag seines Todes.[2] Leipzig 1908.
Clemen C., Der Ursprung des hl. Abendmahls (Hefte zur „Christlichen Welt" Leipzig 1898, Nr. 37).
ders. , Paulus, sein Leben und Wirken. 2 Bde. Giessen 1904.
ders. , Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie. Bonn 1904.
ders. , Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. Giessen 1909.
Cornely R., Epistola prior ad Corinthios. Parisiis 1890.
Corpus Inscriptionum Latinarum. vol. VI. Berlin 1876.
Cremer, s. v. „Abendmahl" in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche begründet von J. J. Herzog I[3], 32—38. Leipzig 1896.
Cumont Fr., Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. 2 voll. Bruxelles 1896/99.
Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra. Leipzig 1903.
Darwell Stone, A history of the doctrine of the Holy Eucharist. 2 voll. London 1909.
Deissmann Ad., Licht vom Osten. Tübingen 1908.
Denney James, The cup of the Lord and the cup of the demons (in The Expositor XXXIII [1908] 290—304).
Dienemann, Das Abendmahl im N. T. (in Evangelische Kirchenzeitung LXXX [1906] NN. 17. 18).
Dieterich Albrecht, Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903.

von Dobschütz Ernst, Sakrament und Symbol im Urchristentum (in Theol. Stud. u. Krit. LXXVIII [1905] 1—40).
ders., Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig 1904.
Döllinger Ign. Jos. Joh., Heidentum und Judentum. Eine Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857.
Drews Arthur, Die Christusmythe. Jena 1909.
Drews P., s. v. „Eucharistie" in Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche V[3], 560—72.
ders., in Theologische Literaturzeitung XXIX [1904] Sp. 594—96.
Durand L., Das Problem der Eucharistie und seine Lösung. Berlin 1898.
Eagar R. A., St. Luke's account of the last supper (in The Expositor XXXIV [1908] 252—62; 343—61).
Ebrard J. Heinr., Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1845/46.
Eichhorn Alb., Das Abendmahl im N. T. (Hefte zur „Christlichen Welt" Leipzig 1898, Nr. 36).
Ermoni V., L'Agape dans l'Eglise primitive.[3] Paris 1906.
ders., L'Eucharistie dans l'Eglise primitive.[5] Paris 1908.
Eusebius, Historia Ecclesiastica (ed. Schwartz, Kleine Ausgabe). Leipzig 1908.
Feine P., Jesus Christus und Paulus. Leipzig 1902.
ders., Über babylonische Einflüsse im N. T. (in Neue kirchliche Zeitschrift XVII [1906] 696—727).
ders., Paulus als Theologe (in Biblische Zeit- und Streitfragen, Berlin-Gr. Lichterfelde 1906).
Flavius Josephus, Bellum Iudaicum (ed. Dindorf). Parisiis 1865.
ders., Antiquitates (ed. Dindorf). Parisiis 1865.
Fonck L., Die Parabeln des Herrn im Evangelium.[3] Innsbruck 1909.
Frankland W. B., The early Eucharist. London 1902.
von Funk F. X., Die Abendmahlselemente bei Justin (in Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen Bd. I). Paderborn 1897.
Gardner Percy, The origin of the Lord's Supper. London 1893.
Geffcken J., Aus der Werdezeit des Christentums. Leipzig 1904.
Gihr N., Das hl. Messopfer.[6] Freiburg 1897.
Götz K. G., Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung.[2] Leipzig 1907.
Gore Charles, The body of Christ.[5] London 1907.
Gould Ezra P., A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St Mark.[4] Edinburgh 1907.
Gräbke Friedr., Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt. Leipzig 1908.
Gräfe F., Der Kodex Bezae und das Lk.-Evangelium (in Theol. Stud. u. Krit. LXXI [1898] 116—40).
Grafe E., Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier (in Zeitschrift für Theologie und Kirche V [1895] 101—39).
Gregory K. C., Textkritik des N. T., 2 Bde. Leipzig 1900.
ders., Einleitung in das N. T. Leipzig 1909.
Grill Jul., Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. Tübingen und Leipzig 1903.
Grimm J., Leben Jesu. VI. Bd. Regensburg 1894.

Grützmacher Rich., Modern-positive Vorträge. Leipzig 1906.
Gruppe O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. 2 Bde. München 1897/1906 (in Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausgeg. von Iwan von Müller V, 2).
Gunkel Herm., Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T. Göttingen 1903.
Harnack Ad., Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin (in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, VII, 2, 1891. 117—44).
ders. , Lehrbuch der Dogmengeschichte.[3] 3 Bde. Freiburg und Tübingen 1894.
ders. , Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I. Bd. Leipzig 1897.
ders. , Das Wesen des Christentums. Leipzig 1908 (56.—60. Taus.)
ders. , Lukas, der Arzt. Leipzig 1906.
ders. , Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.[2] 2 Bde. Leipzig 1906.
von Hartmann Ed., Das Christentum des Neuen Testamentes. Zweite, umgearbeitete Auflage der Briefe über die christliche Religion. Sachsa 1905.
Hatch Edwin, Griechentum und Christentum. 12 Hibbert-Vorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch v. Erw. Preuschen. Freiburg 1892.
Haupt Erich, Über die ursprüngliche Bedeutung und Form der Abendmahlsworte. Halle 1894 (Universitätsschrift).
Hehn J., Die Einsetzung des hl. Abendmahls. Würzburg 1900.
Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. IX. Bd. Münster 1901.
Heinrici G. C. F., Das erste Rundschreiben des Apostels Paulus an die Korinther.[2] Göttingen 1896.
ders. , Das Urchristentum. Göttingen 1902.
ders. , Theologie und Religionswissenschaft. 1902.
Heitmüller W., Taufe und Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1904.
ders. , Das Abendmahl im N. T. in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ Tübingen 1908, 1. Lieferung, Sp. 20—52.
Hepding H., Attis, seine Mythen und sein Kult. Giessen 1903.
Hönnicke Gust., Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. Leipzig 1903.
Hoffmann Joh., Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903.
Hoffmann R. A., Die Abendmahlsgedanken Jesu. Königsberg 1896.
Holsten C., Das Evangelium des Paulus. I. 1. Berlin 1880.
Holtzheuer O., Das Abendmahl und die neuere Kritik. Berlin 1896.
Holtzmann H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 2 Bde. Freiburg und Leipzig 1897.
ders. , Handkommentar zum N. T. I[3], 1: Die Synoptiker. Leipzig 1901.
ders. , Sakramentliches im N. T. (in Archiv für Religionswissenschaft VII [1904] 58—69).
ders. , „Neutestamentler“ und „Religionsgeschichtler“ (in Prot. Monatshefte X [1906] 1—16).

Holtzmann O., War Jesus Ekstatiker? Leipzig und Tübingen 1903.
ders. , Das Abendmahl im Urchristentum (in Ztschr. für neutest. Wissenschaft und Kunde des Urchristentums V [1904] 89—120).
Jack W., Zur Abendmahlslehre (in „Reich Christi“ IX [1906] 204—19).
Jäckel F., Der Opferbegriff nach seinem Wesen und seiner Bedeutung (in Neue kirchl. Ztschr. XX [1909] 183—97).
Jäger K., Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz. Giessen 1900.
Jensen P., Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I. Strassburg 1906.
de Jong K. H. E., Das antike Mysterienwesen, in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden 1909.
Jülicher Ad. , Die Gleichnisreden Jesu. I^2. Freiburg 1899.
ders. , Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche in: Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1892.
ders. , Einleitung in das N. T.$^{5/6}$. Tübingen 1906.
ders. , Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung, Giessen 1906.
Jüngst J., Hat das Lk.-Evangelium paulinischen Charakter? (in Theol. Stud. u. Krit. LXIX [1896] 215—44).
Kahnis C. Fr. A., Die Lehre vom Abendmahle. Leipzig 1851.
Kattenbusch Fr., Das hl. Abendmahl (in „Die christliche Welt“ IX [1895] 295 ff — 344).
Kaulen Fr., s. v. Mandäer in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VIII^2 Freiburg 1893.
Keppler P., Die Komposition des Johannes-Evangeliums. Tübingen 1884 (Universitätsschrift).
Kern R., Die Auffassung des hl. Abendmahls bei Paulus (in Theol. Stud. u. Krit. LXIV [1902] 255—96).
Kessler, s. v. Mandäer in Realencyclopädie für prot. Theol. u. Kirche XII^3 155—83.
Knabenbauer J., Commentarius in Evangelium sec. S. Matthaeum. 2 voll. Parisiis 1893.
ders. , Commentarius in Evangelium sec. S. Johannem. Parisiis 1898.
Kneib Ph., Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einfluss der Psychiatrie. Mainz 1908.
Knopf Rud., Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905.
ders. , Paulus. Leipzig 1909.
Koch W., Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neutestamentliche Abendmahlsforschung (in Theologische Quartalschrift. Tübingen LXXXVII [1905] 230—57).
Kögel Jul., Das Abendmahl des N. T. in der Kritik der Gegenwart (in „Das Reich Christi“ VIII [1905] 503—30).
Kolfhaus, Zur Entwicklung der lutherischen Abendmahlslehre (in Reformierte Kirchenzeitung XXVIII [1905] Nr. 42).
Kreyher, Der Todestag Christi (in Evang. Kirchenzeitung LXXVII [1903] 889—94).

Kurtz Joh. Heinr., Lehrbuch der Kirchengeschichte.[14] 2 Bände. Leipzig 1906.

Lechler P., Über die Bedeutung der Abendmahlsworte (in Ztschr. für wissenschaftl. Theologie XLVI [1903] 481—87).

Lépin M., L'origine du quatrième évangile. Paris 1907.

ders. , Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques.[3] Paris 1906.

Lichtenstein Ad., Des Apostels Paulus Überlieferung von der Einsetzung des hl. Abendmahls. Berlin 1899.

Lietzmann Hans, Handbuch zum N. T.
1. Markus, von E. Klostermann. Tübingen 1907.
2. Markus, von Fr. Niebergall. Tübingen 1907 (Praktische Auslegung).
3. I. Brief des Apostels Paulus an die Korinther v. H. Lietzmann. Tübingen 1907.

Link Ad., Die Dolmetscher des Petrus (in Theol. Stud. u. Krit. LXIX [1896] 405—36).

Lobstein P., La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1889.

Lochmann W., Sakrament und Parabel. Halle 1903.

Loofs, s. v. Abendmahl in Realencyclopädie für prot. Theologie u. Kirche II[3], 38—68.

Loosten E. J., Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Bamberg 1905.

Luther's Dr. M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von J. K. F. Knaake. Weimar (citiert W. A.); die in dieser Ausgabe noch nicht erschienenen Schriften werden citiert nach I. K. Irmischer, Luthers sämtliche Werke, bearbeitet nach den ältesten Ausgaben. Erlangen 1840 (citiert E. A.).

Mackintosh H. R., The objective aspect of the Lord's Supper (in The Expositor XXIX [1903] 180—98).

Meinertz Max, Das N. T. und die neuesten religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche. Strassburg 1904.

Mensinga J. J. M., Zur Geschichte des Abendmahls (in Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. XXXVI[2] [1893] 267—74).

Merx Adalb., Die vier kanonischen Evangelien nach ihren ältesten Texten
1. Das Evangelium des Matthäus. Berlin 1902.
2. Markus und Lukas. Berlin 1905.

Meyer Arn., Jesu Muttersprache. Freiburg 1896.

ders. , Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Tübingen 1907.

Meyer, s. v. Abendmahl in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 1. Lieferung. 79—81.

Moulton James Hope, A Grammar of New Testament Greek. vol. I.[2] Edinburgh 1906.

Mozley F. W., The meaning of *τοῦτο ποιεῖτε* (in The Expositor XXIX [1903] 370—86).

Müller David Heinr., Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie. Wien 1909 (Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-histor. Klasse, 161. Bd., 8. Abhandlung).

Müller E. F. K., Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903.

Müller J. T. u. Kolde Th., Die symbolischen Bücher der evang.-lutherischen Kirche.[10] Gütersloh 1907.

Niebergall Fr., s. v. Abendmahl in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 1. Lieferung, 81—89.

Nestle Eb., Einführung in das griechische N. T.[3] Göttingen 1909.

ders. , in Ztschr. f. neutestamentl. Wissenschaft und Kunde des Urchristentums III [1902] 252.

Nitzsch Fr. A. B., Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.[2] Freiburg und Leipzig 1896.

Nösgen, Der angebliche orientalische Einschlag der Theologie des Apostels Paulus (in Neue kirchliche Ztschr. XX [1909] 245—83; 331—43).

Nowack W., Lehrbuch der hebräischen Archäologie. 2 Bde. Freiburg und Leipzig 1894.

von Orelli, s. v. Passah in Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche XIV[3], 750—57.

Patry R., Le caractère religieux de la Ste Cène (in Revue chrétienne LVI [1909] 518—29).

Pesch Chr., Praelectiones Dogmaticae. vol. VI[3]. Friburgi 1908.

ders. , Persönliches und Dingliches in der christlichen Religion (in Stimmen aus Maria-Laach LXIX [1905] 38—50).

Pfannmüller Gust., Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Leipzig und Berlin 1908.

Pfleiderer O., Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang.[2] 2 Bde. Berlin 1902.

ders. , Die Entstehung des Christentums.[2] München 1907.

ders. , Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Berlin 1903.

Plummer Alfr., A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke.[4] Edinburgh 1908.

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. III[3]. Paderborn 1908.

Prat F., La théologie de saint Paul. Paris 1908.

Preuschen E., Todesjahr und Todestag Jesu (in Ztschr. für ntl. Wissenschaft V [1904] 1—17).

Preuschen E., Antilegomena.[2] Giessen 1905.

Rahlenbeck, Die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls und die moderne Kritik. Gütersloh 1907.

Rasmussen E., Jesus. Eine vergleichende psycho-pathologische Studie. Leipzig 1905.

Rauch Chr., Bemerkungen zum Markustexte (in Ztschr. für ntl. Wissenschaft III [1902] 300—14).

Rauschen Gerh., Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1908.

Reischle Max, Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1904.

Renz Fr., Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neueren Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. 2 Bde. Freising 1901/02.

Resch Alfr., Logia Jesu. Leipzig 1898.

ders. , Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien III. Paralleltexte zu Lukas. Leipzig 1895.

Réville J., Les origines de l'Eucharistie. Paris 1908.

ders. , Controverse actuelle relative à Marc (in Revue de l'histoire des religions LV [1907] 385—91).

ders. , Die Religion zu Rom unter den Severern. Übers. v. Gust. Krüger. Leipzig 1888.

Reyländer, Der Abendmahlsstreit zwischen Luther und den Schweizern (in Evang. Kirchenzeitung LXXVIII [1904] 865—78).

Riggenbach Ed., Der Begriff der διαθήκη im Hebräerbrief. Leipzig 1908.

Robertson J. M., Christianity and Mythology. London 1900.

ders. , Pagan Christs. London 1903.

Rocholl, Gegen den Strom (in Neue kirchl. Ztschr. XVI [1905] 562—67).

Röse Ed., Über Mithrasdienst. Stralsund 1905 (Programm).

Roussel Alfred, La religion védique. Paris 1909.

Rohde Erwin, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen.[4] 2 Bde. Tübingen 1907.

Rohr Ign., Paulus und die Gemeinde von Korinth. Freiburg 1899.

Rückert L. Imm., Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856.

Ruegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus. Leipzig 1906.

Schäfer Al., Einleitung in das N. T. Paderborn 1898.

ders. , Der erste Brief Pauli an die Korinther. Münster 1903.

Schäfer Rud., Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung in Rücksicht auf die neuesten Forschungen. Gütersloh 1897.

ders. , Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung in Rücksicht auf die neuesten Forschungen (in Neue kirchl. Ztschr. XIV [1903] 472—85).

Schäfer Th., Über die Bedeutung der symbolischen Kultusformen des Judentums und Christentums. Berlin 1909.

Schanz P., Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg 1879.

ders. , „ „ „ „ des hl. Markus. „ 1881.

ders. , „ „ „ „ des hl. Lukas. Tübingen 1883.

ders. , „ „ „ „ des hl. Johannes. „ 1884/5.

Scheel in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" Tübingen 1908 1. Lieferung s. v. Abendmahl 57—79.

Scheiwiler Al., Die Elemente der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz 1903.

Schmiedel P. W., Der erste Brief Pauli an die Korinther[2] (in Holtzmanns Handkommentar zum N. T. II, 1). Freiburg 1893.

ders. , Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls (in Prot. Monatshefte III [1899] 125—53).

ders. , Neueste astronom. Feststellungen über den Stern der Weisen u. den Todestag Jesu (in Prot. Monatshefte VIII [1904] 313—38).

Schnedermann G., Die Briefe Pauli an die Korinther (in „Kurzgefasster Handkommentar der hl. Schriften des A. und N. T. von Strack-Zöckler.") München 1894.

Schmitt Val., Die Verheissung der Eucharistie bei den Vätern. 1. Bd. Würzburg 1900.
Schrader Eb., Die Keilinschriften und das A. T.[3] Neu bearbeitet von H. Zimmern u. H. Winkler, Berlin 1903.
Schrörs Heinr., Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte. Freiburg 1905.
Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi.[3] 3 Bde. (nebst Registerband). Leipzig 1898—1901.
Schultz Herm., Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Gotha 1886.
Schultzen Fr., Das Abendmahl im N. T. Göttingen 1895.
Schweitzer Alb., Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. 2 Hefte. Tübingen und Leipzig 1901.
ders. , Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906.
Seeberg R., Das Abendmahl im N. T. (in Bibl. Zeit- und Streitfragen 1905, I. Serie, 2).
ders. , Lehrbuch der Dogmengeschichte. I[2] Leipzig 1908.
Seitz A., Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg 1908.
Seyerlen R., Das Abendmahl im Sinne des Stifters (in Ztschr. f. praktische Theologie XI [1889] 136—68).
Sickenberger J., Neutestamentliche Prinzipienfragen (in Bibl. Ztschr. II [1904] 56—66).
Smend R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte.[2] Tübingen und Leipzig 1899.
von Soden Herm., Urchristliche Literaturgeschichte. Berlin 1905.
ders. , Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu.[2] Berlin 1909.
Soltau W., Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906.
Spitta Fr., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. I. Göttingen 1893.
Strauss David Friedr., Das Leben Jesu.[2] 2 Bde. Tübingen 1837.
Struckmann Ad., Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit. Wien 1905.
Sulze E., Die religiöse Auffassung des Abendmahls (in Prot. Monatshefte VIII [1904] 77—88).
Tischendorf C., Novum Testamentum graece. ed. VIII (Critica maior) Lipsiae 1869.
Titius Arthur, Die neutestamentl. Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 4 Bde. Tübingen 1895/1900.
Tröltsch J., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1902.
Vollers K., Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Jena 1907.
Weinel Heinr., Jesus im 19. Jahrhundert. Tübingen und Leipzig 1903.
ders. , Paulus, der Mensch und sein Werk. Tübingen 1904.
Weiss B., Leben Jesu.[4] 2 Bde. Stuttgart-Berlin 1902.
ders. , Die Evangelien des Markus und Lukas.[9] Göttingen 1901.
ders. , Die Quellen des Lk.-Evangeliums. Stuttgart-Berlin 1907.

Weiss B., Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.[7] Stuttgart-Berlin 1907.
ders. , Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief. Leipzig 1902.
Weiss Joh., in Theol. Literaturzeitung XVIII [1893] Sp. 394—98.
ders. , Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.[2] Göttingen 1900.
ders. , Das älteste Evangelium. Göttingen 1903.
ders. , Die Schriften des N. T., neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. 2 Bde. Göttingen 1906/07.
von Weizsäcker C., Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche.[3] Freiburg 1902.
Wellhausen J., Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin 1905.
ders. , Das Evangelium Marci. Berlin 1904.
ders. , Das Evangelium Johannis. Berlin 1908.
Wendland P., Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907.
Wendt H. H., Der Inhalt der Lehre Jesu. Göttingen 1890.
ders. , Das Johannes-Evangelium. Göttingen 1900.
Wernle P., Die synoptische Frage. Freiburg 1899.
ders. , Die Anfänge unserer Religion.[2] Tübingen und Leipzig 1904.
Westcott-Hort, The New Testament in the original Greek. 2 voll. Cambridge and London 1881/82.
Wilke-Grimm, Clavis novi Testamenti philologica. Lipsiae 1879.
Winer-Schmiedel, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.[8] Göttingen 1894.
Wissova G., Religion und Kultus der Römer. München 1902 (in Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausgeg. v. Iwan v. Müller V, 4).
Wobbermin G., Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Christentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.
Wohlenberg G., Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik (in Neue kirchl. Zeitschr. XVII [1906] 181—99; 247—71; 358—68).
ders. , Die religionsgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die neutestamentliche Forschung (in Neue kirchl. Ztschr. XVI [1905] 605—32).
Wrede P., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen 1901.
ders. , Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums. Göttingen 1903.
ders. , *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* (in Ztschr. für neutest. Wissenschaft I [1906] 69—74).
ders. , Paulus. Tübingen 1906.
Zahn Th., Einleitung in das N. T.[3] 2 Bde. Leipzig 1906/07.
ders. , Das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1903.
ders. , Der Brief des Paulus an die Galater. Leipzig 1905.
ders. , Das Evangelium des Johannes.[1, 2] Leipzig 1908.
Zimmern H., Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel (in Archiv für Religionswissenschaft II [1899] 165—77).
von Zittwitz Heinr., Das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte. Brieg 1892.
Zöckler O., Moderne Abendmahlskontroversen (in Evang. Kirchenzeitung LXIX [1895] NN. 7—9).

EINLEITUNG.

Im Jahre 1904 veröffentlichte D. Heinrich Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg, eine Broschüre „Über Reform des Abendmahls, Briefe an einen Laien“ (Tübingen und Leipzig); in dieser konstatiert er die Tatsache, dass das Abendmahl, eigentlich doch der Höhepunkt des kultisch-gemeindlichen Lebens, heute unleugbar eine untergeordnete Rolle spielt. Man könnte es sich wohl wegdenken, ohne dass die Physiognomie des Gemeindelebens sich wesentlich änderte. „Was früher höchster geistlicher Genuss und erhabenste Feier war, ist heute für viele — nicht gleichgiltig, — denn von solchen, denen es das ist, rede ich hier nicht, — sondern ein Stein des Anstosses und eine unheimliche Sache für ihr Gewissen geworden, der gegenüber keine klare Position zu haben sie beunruhigt und bekümmert.“[1]) Die Hauptursache dieses Zustandes sei, dass die Welt nach den Tagen der Aufklärung sich gewandelt, dass aber die Kirche diese Wandlung nicht mitgemacht habe. Wie die Sakramente überhaupt, so leide das Abendmahl am meisten unter einer Verquickung moderner und antiker Anschauungen; daher wisse der Laie mit der Abendmahlsauffassung in den üblichen Katechismen nichts mehr anzufangen. Dies moderne Empfinden des denkenden Laien hat schon David Friedrich Strauss verstanden, wenn er schrieb: „Gerade das, worin auf dem kirchlichen Standpunkte der Wert des Abendmahlsbrotes und -weines bestand, dass es nicht bloss dies, sondern zugleich Leib und Blut war, macht es dem auf modernem Boden Stehenden ungeniessbar, und nicht eher könnte dieser das Abendmahl anerkennen und allenfalls selbst auch wieder mitmachen, als bis demselben aller Fleisch- und Blutgeschmack abgetan wäre.“[2])

---

[1]) a. a. O. S. 3.

[2]) Dav. Fr. Strauss, Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. Tüb. 1841, II, 601 (citiert bei Bassermann S. 11).

Diese Gedankengänge finden sich nicht bloss bei Laien; „glaubst du denn“, fährt Bassermann fort, „dass wir Theologen, wenn wir diese Ausdrücke bei der Abendmahlsfeier gebrauchen, wirklich an ein Geniessen von Leib und Blut dächten? Du musst selbst zugeben, dass das ganz unmöglich ist.“[1]) Auch da findet er sich wieder mit D. Fr. Strauss zusammen, welcher schreibt: „Der Genuss des Leibes und Blutes Christi . . . soll nicht bloss ein geistiger sein, sondern auch ein mündlicher, d. h. leiblicher; doch kein kapernaitischer, d. h. kein mündlicher oder leiblicher, mithin doch ein geistiger, aber ein solcher, der mit dem Munde geschieht, also doch wieder ein leiblicher, kurz ein übernatürlicher und himmlischer, d. h. ein Ich weiss nicht was, ein theologisches Oxymoron.“[2]) Und die praktischen Konsequenzen seiner Ausführungen? Man ändere die offizielle kirchliche Lehre, streife die letzten Reste der veralteten und für die Heutigen jedenfalls überwundenen „Stofftheorie“ ab und gestalte die Abendmahlsfeier der Gemeinde nach modern-psychologischer Auffassung.[3])

Bassermann's Darlegungen sind symptomatisch; sie bezeichnen durch die Verflüchtigung jedweden Realismus und die ausschliessliche Betonung des Symbolismus die Grundströmung in der modernen protestantischen Abendmahlsforschung; in der Hochflut der in den beiden letzten Jahrzehnten erschienenen Schriften gehören solche, die auf dem Boden der „veralteten Stofftheorie“ stehen, zu den Ausnahmen.[4]) Mögen aus dem

---

[1]) a. a. O. S. 11.

[2]) Dav. Fr. Strauss, Christl. Glaubenslehre II, 585.

[3]) a. a. O. 61 f. Vgl. auch J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903, 259—67; Meyer in Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1908, 1. Lieferung, 79; Albert Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Tübingen-Leipzig, 1. Heft, VIII; Jatho, Welche Bedeutung hat für uns das Abendmahl? Cöln 1906; P. Lechler in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1903, 486; von Dobschütz in Theol. Stud. u. Krit. 1905, 40. u. a.

[4]) P. Feine, Jesus Christus u. Paulus. Leipzig 1902, 212—44; W. B. Frankland, The early Eucharist. London 1902; O. Holtzheuer, Das Abendmahl u. die neuere Kritik. Berlin 1896; R. Schäfer, Das Herren-

konservativen Lager auch vereinzelte Stimmen laut werden, die mit Entrüstung protestieren gegen „den seichten Spiritualismus, der die Nachtmahlslehre bedrohe“, „gegen das Häckeltum in der Theologie, das jede Transzendenz abschneide, um in Geisterei die Immanenzierung und Psychologisierung des Christentums zu proklamieren, um alles, was dinglich und handfest ist, zu verdunsten zu gunsten der psychologischen Evolution der Menschheit“,[1]) — sie werden im Lärm des Streites überhört und haben das Los, als „zurückgebliebene Exemplare von archaistischem Typus beiseite gestellt und übergangen zu werden.“[2]) Sulze[3]) erklärt sich mit der Auffassung Bassermann's einverstanden und billigt die von ihm vertretenen Anschauungen, nur dass er nicht mehr auf dem christozentrischen, sondern theozentrischen Standpunkte stehe, was aber in der modernen Theologie den Frieden nicht störe. P. Drews[4]) unterzieht die Broschüre einer wohlwollenden Kritik und kommt zu dem Endurteil, es sei verdienstlich, die Frage von einer Reform des Abendmahls angeschnitten zu haben. Freilich, so lange in Predigt und Unterricht noch der katholische Sakramentsbegriff als das Wesentliche beim Abendmahle geltend gemacht werde, sei auf eine Belebung dieser wichtigen gottesdienstlichen Feier kaum zu hoffen. Daher setze Bassermann's Kritik auch mit Recht beim Abendmahlsdogma ein: „Ich kann auf diesem Wege ein gutes Stück mit ihm gehen; manches freilich würde ich nicht so gesagt, manches überhaupt nicht gesagt haben.“

Nicht ohne Interesse dürfte es sein, mit diesen jüngsten Forschungsergebnissen in der Abendmahlsfrage Luthers Lehre zu vergleichen. So wenig die wirkliche Gegenwart nach seinen

---

mahl nach Ursprung u. Bedeutung. Gütersloh 1897; G. Wohlenberg, Die biblischen Abendmahlsberichte u. ihre neuere Kritik in Neue kirchl. Zeitschrift XVII (1906), 181—99; 247—71; 358—68; Dienemann, Das Abendmahl im N. T. in Evang. Kirchenzeitung LXXX [1906] NN. 17 u. 18.

[1]) Rocholl in Neue kirchl. Zeitschrift XVI (1905), 566 f.

[2]) R. Kern in Theol. Stud. u. Krit. LXXV (1902), 555.

[3]) Prot. Monatshefte VIII (1904), 88.

[4]) Theol. Literaturzeitung (XXIX) 1904, Sp. 594—96.

eigenen Aussagen seinem Bedürfnis und Empfinden entsprach,[1]) so gerne er auf diese Annahme verzichtet hätte, weil er, wie er fühlte, an diesem Punkte die römische Kirche am empfindlichsten hätte treffen können, so zäh hielt er an diesem Satze fest. Beweis ist sein Bekenntnis in dem Briefe an die Christen zu Strassburg vom 15. Dez. 1524:[2]) „Das bekenne ich, wo D. Karlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst getan. Ich hab' wohl so harte Anfechtungen da erlitten, und mich gerungen und gewunden, dass ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papstthum hätte den grössten Puff geben können.... Aber ich bin gefangen, kann nit heraus: der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reissen. — Ja, wenn noch heutes Tages möchte geschehen, dass Jemand mit beständigem Grund bewiese, dass schlechtes Brot und Wein da wäre, man dürft mich nit so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzu geneigt dazu, soviel ich einen Adam spüre." Diese Auffassung zwang ihm hauptsächlich[3]) die Hl. Schrift auf. Er schreibt im sog. grossen Bekenntnis vom Abendmahl:[4]) „Weil denn da vier Zeugen stehen

---

[1]) D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von J. K. F. Knacke. Weimar 1883 ff. (citiert W. A.); die in dieser Ausgabe noch nicht erschienenen Schriften werden citiert nach J. K. Irmischer, Luthers sämtliche Werke bearbeitet nach den ältesten Ausgaben. Erlangen 1840 (citiert E. A.); W. A. XVIII, 166 f.

[2]) E. A. 53, 274.

[3]) Vgl. W. A. XI, 434 ff. Es steht wohl ausser Zweifel, dass auch andere äussere Umstände diesen Standpunkt L. begründen halfen, wenn er auch nur auf die Schrift sich beruft. P. Lobstein, La doctrine de la s. cène. Lausanne 1889, 170: „sans faire injure à la mémoire du grand réformateur, il est permis de soutenir qu'il se fais ait illusion en croyant céder uniquement à l'ascendant de témoignage scripturaire." Vgl. auch K. Jäger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz. Giessen 1900, 50—52; Fr. Gräbke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwickelung dargestellt. Leipzig 1908, 85 f.; Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg i. Br. 1894, III³ 800—7.

[4]) E. A. 30, 312.

und gleich in Worten uberein stimmen, mügen wir fröhlich und sicher uns auf ihr Zeugnis lassen und drauf urtheilen und gläuben. Denn so Gott spricht: dass zweier Mund Zeugniss soll wahr sein, Mt. 18,16, wie viel mehr sollen dieser vier Zeugniss uns stärker sein denn aller Schwärmer Schreien und Plaudern." Es mag dahin gestellt bleiben, ob Götz[1]) Recht hat mit seiner Vermutung, dass Luther im grunde nicht zu sagen wagte, und wohl auch nicht zu sagen vermochte, was er inwendig finde, dass die Wahrheit sei über das Abendmahl; doch dürfe ihm niemand es verargen, dass er es nicht über sich gebracht hat, zu dem Kampf gegen alle andere äussere Autorität hinzu auch noch den Kampf gegen die äussere, wo nicht gar die ganze Autorität der vornehmsten Schriftsteller des Neuen Testamentes zu führen. Jedenfalls beruft er sich im Streit mit den „Schwärmern" und böhmischen Brüdern immer wieder auf die Schrift und ruft ihnen den selbstverständlichen Kanon in die Erinnerung: „Das heyst nicht Christlich geleret, wenn ich eynen Syn ynn die schrifft trage und tzihe darnach die schrifft drauff, ssondern widderumb, wenn ich tzuvor die schrifft klar habe und darnach meynen Synn darauff tzihe";[2]) daher auch sein Rat:[3]) „Da hütt dich nu für, lass vernunft und witze faren, die sich bekumert vergeblich, wie fleysch und blutt da seyn müge, und weyl sie es nicht begreyfft, will sie es nicht gleuben."

Ein tiefer Abgrund gähnt also, wie man sieht, zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert, zwischen der Auffassung Luthers, der unentwegt, ja hartnäckig an der Realpräsenz festhält und sie mit allen Mitteln der Exegese und Dogmatik zu stützen sucht, und dem Standpunkte der modernen liberalen Theologie, die es offen ausspricht, dass jener Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle „Zumutungen an ernste Christen stelle, die sie entweder zur Gedankenlosigkeit oder Gewissenlosigkeit erziehen und den Zweifel und den Spott geradezu herausfordern."[4])

[1]) Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung.[2] Leipzig 1907, 54.

[2]) W. A. XI, 438.

[3]) W. A. XI, 434.

[4]) Alb. Schweitzer, Abendmahl I. Heft, S. XI.

Verschiedene Faktoren haben an diesem Endergebnis gearbeitet; ich nenne drei.

Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers trug schon den Keim des Verfalls in sich. Ein in sich logisch geschlossenes, psychologisch und schriftgemäss begründetes, mit dem übrigen Lehrgebäude vollkommen harmonierendes und organisch verbundenes System hätte der zersetzenden Arbeit der Zeit siegreich getrotzt; je mehr Fremdkörper aber eindringen, je mehr heterogene Elemente die innere Einheit und Festigkeit gefährden, desto sicherer muss, früher oder später, eine Auflösung eintreten. Den Charakter der Konzinnität und Kontinuität lässt nun gerade Luthers Abendmahlslehre vermissen. Sie ist nicht eine einheitliche Konzeption, sondern ein im Druck und Drang der Verhältnisse entstandenes Gebilde, welches den jeweiligen Forderungen des Augenblicks entgegenkommen sollte.[1]) Schon der auffallende Wandel in der Konstruktion der Lehre, wie er sich in der kurzen Zeit von 1518/19, von der Veröffentlichung des Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Sacramento Eucharistiae[2]) und des „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften 1519[3]) bis zum „Grossen Katechismus“ 1529[4]) vollzog, beweist zur Genüge den Mangel an Sicherheit und Geschlossenheit der Auffassung; es ist nichts weniger als eine geradlinige, konsequente Entwicklung, die wir hier vor uns haben, vielmehr eine Evolutionskurve, deren einzelne Punkte durch die äussere dogmengeschichtliche Konstellation bestimmt werden. Bis zum Jahre 1523 steht Luther auf dem Boden der „Signumtheorie“. Unter Beibehaltung der althergebrachten scholastischen Terminologie, welche scharf unterscheidet zwischen sacramentum (signum) und res sacramenti, erklärt er Brot und Wein sowie Leib und Blut als signum. Sehr auffallend ist,

---

[1]) Vgl. zum folgenden bes. Gräbke, a. a. O. 16—85 (dazu P. Lobstein in Theol. Lit. Ztg. XXXIII (1908) 271—73).

[2]) W. A. I, 325—34.

[3]) W. A., II, 742—58.

[4]) E. A. 21, 141—156.

dass er hier noch von einer Verwandlung spricht,[1]) und dass Leib und Blut Christi zum äusseren Zeichen gezogen werden; die res sacramenti ist ihm die Einverleibung in Christus und zwar in den mystischen Christus.[2]) Die Realpräsenz nimmt er also an, sogar eine Transsubstantiation lehrt er; aber die wirkliche Gegenwart ist ihm nicht die Hauptsache; sie ist auch in dieser Theorie ganz überflüssig, und offenbar weiss Luther ihr noch keine rechte Stellung anzuweisen. Der Genuss des Sakraments ist nicht geboten, weil er nicht vonnöten ist: „das sakrament empfahen sey nit anders, dan desselben alls begeren und glauben festiglich, es gescheh alsso“;[3]) die res sacramenti wird nur angeeignet durch den Glauben an ihren Inhalt.

Auf dem Boden der Signumtheorie steht er auch noch in den Jahren 1520—21 in seinem „Sermon von dem Neuen Testament d. h. von der hl. Messe;“[4]) doch zeigt dieser Sermon bereits eine Nuance, indem als res sacramenti die Sündenvergebung bezeichnet wird.[5]) Das signum ist Leib und Blut „unter“ Brot und Wein;[6]) diese Konsubstantiation schien ihm am natürlichsten dem Wortlaut der Schrift zu entsprechen und zugleich das zu garantieren, worauf es ankam, den wahren Leib und das wahre Blut Christi; zugleich ist aus dem blossen Zeichen jetzt ein „Wahrzeichen“, ein „Sigel“ der Vergebung geworden, „das wyr disser tzusagungen Christi gewiss seyn unnd uns eygentlich darauff verlassen mögen on allen tzweyffell, sso hatt er uns das edelste und thewreste sigill und pfand, seyn

---

[1]) W. A. II, 749: „Dan zu gleych als das brot yn seynen warhafftigen naturlichen leychnam und der weyn yn seyn naturlich warhafftig blut vorwandelt wirt, alsso warhafftig werden auch wir yn den geystlichen leyp, das ist yn die gemeynschafft Christi und aller heyligenn getzogen und vorwandelt.“

[2]) Doch zeigen sich auch in der Bestimmung der res sacramenti schon Schwankungen; sie wird bestimmt 1518 als unitas cordium, 1519 als der geistliche Körper Christi, seit 1520 als das Neue Testament oder die Sündenvergebung.

[3]) W. A. II, 749.

[4]) W. A. VI, 349—78.

[5]) W. A. VI, 358.

[6]) W. A. VI, 359: „Das sigill oder wartzeychen ist das sakrament, brot und weyn, darunder sein warer leyb und blut.“

waren leychnam und blutt, under brott und weyn gegeben, eben dasselb, domit ehr erworhen hatt, das uns disser thewre, gnadenreyche schatz geschankt und vorheyssen ist, und seyn leben dar gestragkt, auff das wyr die verheyssen gnad nehmen und entpfangen.“ [1]) Im grossen und ganzen ist dies auch die Position, die er in der folgenden Abendmahlsschrift „vom Missbrauch der Messe“ [2]) 1521 vertritt. In den beiden Schriften aus dem Jahre 1522, die sich mit dem Abendmahle beschäftigen, behandelt Luther vorwiegend praktische Fragen im ausgesprochenen Gegensatze zu den Schwärmern mit ihren Reformbewegungen; in den Lehraussagen steht er auf dem Standpunkte der eben citierten Schrift über den Missbrauch der Messe. [3])

Zwei Momente fallen beim Rückblick auf diese Theorie sofort auf. Zwar wird stets die Realpräsenz gelehrt oder doch als selbstverständlich vorausgesetzt, aber ihre Rolle ist eine nur sekundäre; sie könnte unbeschadet des Systems ganz in Wegfall kommen. Im Zusammenhang damit steht es denn auch, dass die Notwendigkeit des Genusses nicht betont werden kann; so sehr die äusseren Umstände Luther dazu drängten, so wenig konnte er mit Rücksicht auf sein Grundprinzip von der sola fides nachgeben und das Glaubensmotiv durch das Sakramentsmotiv schwächen; er schwankt unentschieden hin und her und hat das Schwanken in diesem Punkte nicht überwunden, trotzdem seine Gegner ihm die Inkonsequenz seiner Position dartaten.

Ein völliger Wechsel in der Struktur bezeichnet die Periode von 1523—29: an die Stelle der Signumtheorie tritt die Vehikeltheorie. Während früher Leib und Blut (mit oder unter Brot und Wein) die signa der res sacramenti d. i. der Sündenvergebung waren, erhalten sie jetzt statt der bloss signifikativen eine instrumentale Bedeutung; Empfang der Vergebung ist bewirkt durch den Empfang von Leib und Blut, ja es erscheinen sogar in der Formulierung seines Konstruktionsschemas Leib und Blut als spezifische Heilsgabe neben der Verzeihung der

---

[1]) W. A. VIII, 516.

[2]) W. A. VIII, 477—563.

[3]) W. A. X^3, 30—58; X^2, 1—41, vgl. Jäger a. a. O, 21 f.

Sünden.[1]) Damit tritt Luther in schroffen Gegensatz zu seiner reformatorischen Grundanschauung, nach welcher die Sakramente nur eine besondere Art des Wortes sind und neben dem Worte und über dem Worte nichts Höheres mitzuteilen haben. „Corda", so heisst es in der Apol. Conf. Aug. art. XIII, 5, „simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus (Rom. 10,17): Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur, et est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum. Quare idem est utriusque effectus."[2]) Mit dem so formulierten, echt lutherischen Sakramentsbegriff streitet jene zuletzt beschriebene Abendmahlstheorie, um derentwillen Luther denn auch von dem viel konsequenter denkenden Zwingli als ein noch tief im Papsttum steckender betrachtet und offen bezeichnet wurde.[3]) Ganz mit Recht; denn der reformatorischen Glaubensanschauung und Rechtfertigungslehre ist so die katholische Sakramentslehre aufgepfropft; wir haben eine lutherische Basis mit katholischem Exponenten, eine wahre complexio oppositorum, in welcher keine Centripetalkraft gegen das Auseinanderstreben der centrifugalen Faktoren das Gegengewicht schuf. Entweder wird durch das Wort und den Glauben das Heilsgut, die Sündenvergebung, mitgeteilt, und das ist genuin lutherischer Grundsatz —: dann bietet daneben das Sakrament kein spezifisches Heilsgut dar, sondern ist nur eine andere Art der Darbietung der gleichen Gabe; — oder die sakramentale Gabe ist unerlässlich notwendig:

---

[1]) „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament." W. A. XVIII, 37—214. „Sermon v. d. Sakrament des Leibes u. Blutes Christi wider die Schwarmgeister" 1526; W. A. XIX, 474—523. „Dass diese Worte Christi »das ist mein Leib u.« noch fest stehen, wider die Schwarmgeister" 1527; W. A. XXIII, 38—283. „Bekenntnis vom Abendmahl Christi" 1528; E. A. 30, 151—373. „Grosser Katechismus" 1529; E. A. 21, 141—156.

[2]) J. F. Müller u. Th. Kolde, Die symbolischen Bücher der evang.-lutherischen Kirche[10], Gütersloh 1907, 202.

[3]) Joh. Heinr. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte[14], Leipzig 1906, II, 1, 63 f.

dann ist die suveräne Kraft und durchgreifende Wirksamkeit des Wortes zerstört; dies ist aber nach Luthers Auffassung die schlimmste Ketzerei. Deshalb „durfte seine Abendmahlslehre folgerichtig nur lauten, dass das Wort Gottes, welches mit und bei dem Essen ist, die Sündenvergebung bringt und damit Leben und Seligkeit.“ [1])

Mag Luther auch zur Begründung seines Wechsels sich auf den Schriftbuchstaben berufen, — es ist das wohl eher nachträgliche Motivierung als ursprüngliches Motiv — eine befriedigende genetische Erklärung aus inneren Gründen ist unmöglich; nur die eigenartige Konstellation der dogmengeschichtlichen Verhältnisse um ihn kann das Dunkel einigermassen aufhellen: [2]) die innere Logik kapitulierte vor der Macht der äusseren Umstände. Jedenfalls ist deutlich zu erkennen, dass bei der Signumtheorie wie bei der Vehikeltheorie die Realpräsenz kein sachlich notwendiger oder wesentlicher Bestandteil ist, im Gegenteil, ein Fremdkörper, der mit dem lutherischen Religionsbegriff stets unverträglich bleiben musste, den „lutherischen Protestantismus mit dem unheilvollen, weil unterevangelischen Sakramentalismus und mit der katholischen Fragestellung belastete“ [3]) und für die Folgezeit den Keim zu unerquicklichen Streitigkeiten legte. Wir verstehen daher das Bedauern, „dass Luther hier die Freiheit des Christenmenschen nicht besessen und daher den Aberglauben der katholischen Kirche beibehalten hat, er, der sonst nicht im Dogma und im Kult und deshalb auch nicht im kirchlichen Mysterium das Wesen der christlichen Religion sah.“ [4])

---

[1]) Ad. Harnack, Dogmengesch. III³, 800—7; Gräbke a. a. O. 96; W. Jack in „Reich Christi“ (IX) 1906, 208. — Es irrt also Lobstein l. c. 187, wenn er behauptet, Luther habe den Sakramenten keine vom Worte unabhängige Bedeutung zugeschrieben; ganz klar tritt hier neben den Gedanken des Unterpfandes und die sinnliche Sprache des Zeichens die „unterevangelische“ Anschauung vom Abendmahl als einem objektiven, dinglichen Mittel und Träger der Gnade.

[2]) Gräbke a. a. O. 85 f.

[3]) Scheel in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, Tübingen 1908, 1. Lieferung s. v. „Abendmahl“ 71.

[4]) J. Hoffmann, Abendmahl 259.

Es stand sonach zu erwarten, dass die reaktionäre Bewegung bei diesem unterevangelischen Elemente einsetzen und schliesslich die Beseitigung der Inkonsequenz durch die Leugnung der Realpräsenz herbeiführen würde. Ganz energisch und zielsicher setzt schon der schweizerische Reformator Zwingli ein mit der Aufstellung des reinsten Symbolismus, den er Luther gegenüber im Bewusstsein seiner theologischen und wissenschaftlichen Überlegenheit rücksichtslos verteidigte.[1]) Zwischen beide Extreme trat des Genfer Reformators Calvin Lehre von der dynamischen Gegenwart Christi; sie ist wie die Diagonale eines Parallelogramms, in dem der krasse Realismus Luthers und der reinste Symbolismus Zwinglis die Seitenkräfte bezeichnen.[2]) Auch Melanchthon, bis dahin Luthers treuer Arbeitsgenosse, rückte seit 1531 in richtiger Erkenntnis der haltlosen Position Luthers allmählich von ihm ab. So sehen wir auf der ganzen Linie die ebenso traurige wie leicht erklärliche Erscheinung tiefer dogmatischer Zerrissenheit. In der Conf. Aug. vom Jahre 1540, der sog. Variata, wurde art. X. in einer vermittelnden Fassung redigiert, so dass Lutheraner wie Kalviner und Reformierte ihn zur Not annehmen konnten. Hatte man früher gelesen Conf. Aug. art. X.: „de coena domini docent quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes“, so hiess es jetzt mit unverkennbarer Amphibologie und unter Fortlassung der improbatio: „de coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini.“[3]) Ein kurzer Friede folgte; indes über dem Grabe der Reformatoren brach der Streit von neuem los und erweiterte

---

[1]) Vgl. Reyländer, Der Abendmahlsstreit zwischen Luther und den Schweizern (in Ev. Kirchenzeitung LXXVIII [1904], 865—78). Vgl. auch Zwingli's Fidei ratio, vom J. 1530, 8⁰ bei E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig 1903, 87—91; Confessio helvetica prior, 1536, ebenda 107 f.

[2]) Vgl. Genfer Bekenntnis 1536, art. 16 bei E. F. K. Müller, 114 f. Confessio helvetica posterior 1562, art. 21, bei Müller 210—13. W. Jack, in „Reich Christi“ IX (1906) 209—212.

[3]) Müller-Kolde[10], XXV f.

die Kluft zwischen der orthodox-lutherischen Kirche, die das ἐστίν = „ist“ und der calvinisch-reformierten Kirche, die das ἐστίν = „bedeutet“ zu ihrem Schibboleth gemacht hatte.

Das 17. und 18. Jahrhundert suchten das von den Vätern überkommene Erbe zu bewahren und auszugestalten; doch lässt sich eine konvergierende Entwicklung der verschiedenen Richtungen nicht verkennen, die einen geeigneten Boden schuf für eine Fusion, bei welcher die bisherigen Richtungen als verschiedene Spielarten unter eine höhere Einheit zusammengefasst werden sollten.

Das war der Gedanke, welcher in dem bekannten preussischen Unionsversuch vom Jahre 1817 zum Ausdruck kam. Von König Friedrich Wilhelm III. von Preussen unter dem Einfluss von Schleiermacher zur Zeit des Tiefstandes des konfessionellen Gegensatzes gemacht,[1] liess dieser Unionsversuch einen Augenblick die Hoffnung einer Einigung auf der durch die Agende geschaffenen Mittellinie aufkommen. Die Annahme der reformierten Auffassung des Abendmahls in ihren verschiedenen Schattierungen schien im Prinzip gesichert, als die lutherische Partei mit einem Protest auf den Kampfplatz trat, die Streitfrage von neuem aufrollte und zu der nun folgenden gründlichen Zersetzung der Lehre den Anlass gab.[2] Nachdem die energischen Versuche des Neuluthertums, die lutherisch-konfessionellen Traditionen wieder zu beleben, den Widerspruch der Abendmahlslehre mit der religiösen Grundidee des Protestantismus erneut zum klaren Bewusstsein gebracht hatten, setzte die auflösende Kritik ein mit einem Ernst und einer Gründlichkeit, dass jeder Punkt der Abendmahlslehre und Tradition unter die Lupe genommen und mit einer pietätlosen Skrupellosigkeit und mit dem dieser Zeit eigentümlichen Radikalismus bis in die letzten Konsequenzen verfolgt wurde. Schon die epochemachenden Werke, die um die Mitte des Jahrhunderts fast zu gleicher Zeit erschienen, stehen nicht mehr auf dem Boden der Realpräsenz,

---

[1] Kurtz, Kirchengeschichte[14] II, 2, 32f.; Herm. Schultz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl, Gotha 1886, 5f.

[2] Vgl. Herm. Schultz, Zur Lehre vom h. Abendmahl, 18—82.

weder Kahnis noch Ebrard noch Rückert;[1]) und doch stehen sie mit den Gedanken und Arbeiten der Reformatoren, was Anlage und Methode angeht, in engerem Zusammenhang als mit den Untersuchungen der neuesten Zeit.[2]) Es treten eben hier zwei neue Faktoren ein, welche die fortschreitende Zersetzung des Abendmahlsdogmas beschleunigen und besiegeln.

Die historische Methode, richtiger gesagt, die religionsgeschichtliche, und ihre Anwendung auf das Neue Testament ist der erste Faktor. „Die biblische Religionsgeschichte hat zu Voraussetzungen die Erkenntnis des Unterschieds zwischen der kirchlichen Lehre und der biblischen Religion und Theologie, die Einsicht, dass die biblische Religion geschichtlich geworden ist.“[3]) Nur keine anderen Voraussetzungen an das Neue Testament herangebracht als an andere historische Dokumente! Natürlich muss der, welcher sich mit ihm befasst, Verständnis haben für die Eigenart des religiösen Lebens, aber im übrigen gilt nichts, was nicht jeder andern Quelle der antiken Geschichte gegenüber ebenso gilt. Alles Gewordene, also auch das Christentum, ist zeitgeschichtlich bedingt. Wie die Naturforschung bei ihren Untersuchungen Schritt für Schritt auf dem Kausalnexus der Dinge fusst, so ist es ein Fundamentalsatz der Geschichtswissenschaft, alles Geschehene genetisch und entwickelnd zu betrachten, den ursächlichen Zusammenhang in der Entwicklung der Völker, Kulturkreise und Kulturbestandteile blosszulegen und so alle Ereignisse, Zustände und Persönlichkeiten restlos zu verrechnen. Es ist dies eine Methode, der es an innerer Folgerichtigkeit nicht fehlt, eine grosszügige, imponierende Konzeption, die namentlich im 19. Jahrhundert aus verschiedenen Gründen zu einer dominierenden Stellung gelangte. Hatte der gross-

---

[1]) L. F. A. Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851, vgl. H. Schultz a. a. O. 35—38; Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl u. seine Geschichte. Frankfurt a. M. I 1845, vgl. Herm. Schultz, a. a. O. 62—64, II. 1846; L. Im. Rückert, Das Abendmahl, s. Wesen u. s. Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856, vgl. Schultz a. a. O. 69—71.

[2]) J. Kögel, in „Reich Christi“ VIII [1905] 504 f.

[3]) R. Smend, Lehrbuch der altt. Rel. Geschichte.[2] Tübingen und Leipzig 1899, S. 1.

artige Versuch Hegels, die Vielheit der Religionssysteme zu einer einzigen Religionsentwicklung zusammenzuordnen, das Interesse für die fremdartigen Religionen bereits geweckt und das Auge geschärft für ihre Parallelismen und Kontraste, so sehen wir, namentlich seidem noch 1874 Max Müller auf dem internationalen orientalistischen Kongress in London die Herausgabe der „Sacred Books of the East“ angeregt hatte, aus der vergleichenden Sprachwissenschaft und Ethnologie eine vergleichende Religionswissenschaft erwachsen, welche „in den verschiedensten Religionen gewisse allgemeine Gesetze und Grundlinien kennzeichnen will, die in typischer Eigenart auf bestimmten Stufen der Entwicklung wiederkehren.“ [1] Diese religionshistorische Strömung in der Theologie ward verstärkt durch die klassische Philologie, indem Hermann Usener in seinen 1889 herausgegebenen „religionsgeschichtlichen Untersuchungen“ jene Linien festzustellen suchte, die unsere christliche Welt mit der antiken verbinden. Besonders fruchtbare Anregung erhielt diese Methode noch dadurch, dass auf dem Gebiete der Naturwissenschaft durch die darwinistische Evolutionstheorie dieser Einheitsgedanke die allgemeine Aufmerksamkeit und das höchste Interesse fand. Wie aber hier eine gewisse Richtung die Natur ohne Schöpfer erklären will, so wird von den modernen Religionsmethodikern auch alles Übernatürliche von der Schwelle des Christentums gewiesen und als unvereinbar bezeichnet mit dem modern-wissenschaftlichen Leitgedanken des Evolutionismus. „Der Hereintritt eines übermenschlichen Wesens in die Erdenwelt wäre ein absoluter Neuanfang, der . . . nach keiner Analogie der sonstigen menschlichen Erfahrung sich begreifen liesse . . . , also nur Gegenstand des Glaubens, nicht des geschichtlichen Wissens sein könnte.“ [2]).

---

[1]) H. J. Holtzmann in Prot. Monatshefte X (1906), 3.

[2]) O. Pfleiderer, Entstehung des Christentums,[2] München 1907, 1 ff. 18 ff. Vgl. auch H. J. Holtzmann, Prot. Monatshefte X (1906), 1—16. Herm. Gunkel, Zum rel.-geschichtl. Verständnis des N. T. Göttingen 1903; E. Tröltsch, Die Absolutheit des Christentums und die moderne Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1902; O. Pfleiderer, Das Christusbild des urchristl. Glaubens in rel.-geschichtl. Beleuchtung. Berlin 1902; W. Soltau,

Immerhin ist das Christentum, so hören wir,[1]) eine religiöse Kraft von höchster Bedeutung, unter allen Umständen eine grandiose religiöse Wahrheit, aber es ist doch jederzeit und insbesondere in seinem Ursprung eine echt historische Erscheinung, in allem Neuen, das es bringt, aufs tiefste und innerlichste determiniert durch die lokal und zeitgeschichtlich gefärbte Umgebung, in die es eintrat, sowie durch die Verbindungen, die es in seiner Entwicklung einging. Ganz früh schon hat es sich gewandelt und wesentliche Elemente sich angeeignet aus der ungeheuren Religionsmischung des hellenistischen Zeitalters, wahlverwandte Züge der platonischen und stoischen Ethik, der idealistischen Metaphysik und der aristotelischen Teleologie, ja es hat sogar Anleihen gemacht bei Babylonien und Ägypten, wie das kritisch geschärfte Auge des Forschers erkennt und die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft bestätigen. In dieses chaotische In- und Durcheinander muss die Religionsgeschichte genetische Ordnung bringen, muss von den reich ausgebildeten Gestaltungen des Christentums die einzelnen Fäden der Entwicklung rückwärts verfolgen bis zu den primitivsten Formen des religiösen Lebens, bis zum Zentrum des Christentums, der Religion, der Frömmigkeit überhaupt. Von hier aus wird man, wie von einem erhöhten Standpunkt aus, das wunderbare Spiel des Hin und Her der wirkenden Kräfte beobachten können und, indem man den ausserchristlichen Einwirkungen auf Kultus und Dogma nachgeht, wird sich als Gesamtresultat

---

Das Fortleben des Heidentums in der altchristl. Kirche. Berlin 1906; Karl Vollers, Die Weltreligionen in ihrem geschichtl. Zusammenhange. Jena 1907.

Ablehnend oder doch zurückhaltend gegenüber dieser noch jungen Wissenschaft sind: Ad. Deissmann, Licht vom Osten. Tübingen 1908; C. Clemen, Die relig.-geschichtl. Methode in der Theologie. Bonn 1904; C. Clemen, Die relig.-geschichtl. Erklärung des N. T. Giessen 1909; Max Reischle, Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig 1904; Max Meinertz, Das N. T. und die neuesten rel. geschichtl. Erklärungsversuche. Strassburg 1904; J. Sickenberger, in Bibl. Zeitschrift II (1904) 55—66; J. M. S. Baljon in Theol. Stud. u. Krit. LXXIX (1906), 50—85; G. Wohlenberg in Neue kirchl. Zeitschrift XVI (1905), 605—32; Heinr. Schrörs, Kirchengeschichte und nicht Rel. Geschichte. Freibg. 1904.

[1]) E. Tröltsch, Absolutheit des Christentums 32.

ergeben, dass „die kulturellen Errungenschaften der dem Christentum voraufgehenden Jahrhunderte nicht nur mit der jungen aufstrebenden christlichen Bewegung in enge Beziehung getreten, sondern gerade der Nährboden geworden sind, aus dem die christliche Lehre erwachsen ist und die schönsten Kräfte gezogen hat.“ [1]) So ist es denn wohl der Grundton der modernen Religionsgeschichte, den J. M. Robertson angeschlagen hat, wenn er sagt: „In fundamentals Christism is but paganism reshaped: it is only the economic and the doctrinal evolution of the system — the first determined by Jewish practice and Roman environment, and the second by Greek thought—that constitute new phenomena in religious history.“ [2]) Fort also mit der falschen Ehrfurcht vor Symbolen und Dogmen, Riten und Sakramenten als übernatürlichen Realitäten und gottgegebenen Institutionen! Dem Religionsgeschichtler ist das alles nur Vergröberung und Materialisierung der Religion, Produkt einer Zeit, in welcher die enthusiastisch-mystische Seite überwog über die ethisch-persönliche Seite des Christentums. „Die lautere Harmonie innerlicher Religiosität hallt in ihnen nach in allmählich verklingender und verschiedenartig gefärbter Resonanz und sogar untermischt mit unchristlichen Dissonanzen.“ [3])

So versteht man denn auch, warum man heute mit staunenerregendem Fleisse und zäher Ausdauer jene Periode durchforscht, in der das Christentum sein Wirken auf Erden begann. Analogien, Ähnlichkeiten, Anlehnungen und Entlehnungen, kurz das analogische bezw. genealogische Verhältnis des Christentums zu den gleichzeitigen Religionssystemen werden genau untersucht, die leisesten Anklänge bei den Religionen der Iranier und Anatolier, der Syrier und Ägypter, der Hellenen und Römer werden sorgsam festgestellt und geprüft. Der Stifter der christlichen Religion muss es sich gefallen lassen, mit den mythologischen Gestalten des Altertums, mit Herkules und Äskulap, mit Buddha und Mithra, mit Attis und Adonis auf gleiche Linie gestellt

---

[1]) Soltau a. a. O. 20.

[2]) Pagan Christs. London 1903. 201.

[3]) Schrörs a. a. O. 9.

zu werden, die heiligsten Geheimnisse des Christentums werden den Mysterien des Heidentums an die Seite gestellt, — alles unter der Voraussetzung von der prinzipiellen Gleichartigkeit und Korrelativität alles irdischen Geschehens, alles in der Absicht, das Christentum des erhabenen Nimbus der Übernatürlichkeit zu berauben und seine Entwicklung in die Reihe natürlicher Religionsentwicklungen einzuordnen.[1])

Es ist offenbar, dass auf diesem Wege auch die h. Eucharistie ihres Inhaltes beraubt, ihres göttlichen Charakters entkleidet werden musste. Die heiligste Institution der Kirche, zu der Millionen — und nicht die Unedelsten der Menschheit — seit Jahrhunderten mit gläubiger Ehrfurcht emporgeschaut, ward nunmehr hineingerissen in den brandenden Strom der geschöpflichen Entwicklung, aus dem bald dieses, bald jenes Lebewesen mit dem Urschlamm der Tiefe noch bedeckt, ans Ufer geworfen wird, damit es dort, von den fremdartigen Ansätzen gereinigt. von bewusst oder unbewusst angenommenen Gedanken und Anschauungen entlastet, rein und uuvermischt sich darstelle in der natürlichen Urform.

Die Folgerungen aus solchen Prämissen liegen auf der Hand. Ist mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Methode alles Übernatürliche der Religion verdampft und verflüchtigt, ist das Christentum nur das natürliche, notwendige Produkt eines Entwicklungsprozesses, in welchem „die durch Jesu Lebenswerk in Fluss gebrachten Kräfte und Strebungen jener Zeit durch Anziehung und Abstossung auf- und gegeneinander wirkten, bis sie sich allmählich in dem organischen Gebilde der christlichen

---

[1]) So bes. neuerdings in den beiden religionsvergleichenden Werken von J. M. Robertson, Christianity and Mythology. London 1900; J. M. Robertson, Pagan Christs. Studies in comparative hierology. London 1903. Im Vorwort zu letzterem gibt er als Leitgedanken an p. XI 1⁰ that the Gospel story of the Last Supper, Passion, Betrayal, Trial, Crucifixion and Resurrection is visibly a transcript of a Mystery drama and not originally a narration; and 2⁰ that that drama is demonstrably (as historic demonstration goes) a symbolic modification of an original rite of human sacrifice, of which it preserves certain verifiable details.“ Vgl. dazu die herbe Kritik von A. Réville über die erste Arbeit Robertsons in Revue de l'histoire des religions XLV (1902), 273.

Kirche verdichteten",[1]) ist mit anderen Worten die christliche Religion aus der Welt des Übernatürlichen, aus ihrer Heimat in den Himmelshöhen degradiert und herabgezogen auf das Niveau des irdischen, örtlich und zeitlich bedingten Geschehens, — dann ist das Kardinaldogma des Christentums mit der ganzen an Christum als Centrum angeschlossenen Offenbarungswelt zertrümmert.

Diese Konsequenz, Leugnung der Gottheit Christi, ist auch bereits gezogen worden; mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hat man es ausgesprochen, dass „für das moderne Bewusstsein der naive Glaube an des antike mythische Epos nicht mehr möglich ist".[2]) Pfleiderer[3]) preist es laut als ein bleibendes Verdienst der wissenschaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, dass sie durch sorgfältige kritische Untersuchungen nachgewiesen hat, wie das Dogma vom Gottmenschen sich nach nnd nach gebildet habe als Niederschlag eines Mischungsprozesses, in dem sich religiöse Ideen von verschiedener Herkunft mit Erinnerungen der Urgemeinde an das Leben ihres Meisters verschmolzen hatten. „Jüdische Prophetie, rabbinische Lehre, orientalische Gnosis und griechische Philosophie hatten schon ihre Farben auf der Palette gemischt, von der das Bild Christi in den neutestamentlichen Schriften gemalt wurde."[4]) Dieses komplizierte Produkt der Geschichte hat die Wissenschaft mit dem Scheidewasser der Kritik zersetzt und die einzelnen Elemente festgestellt. Durch Ausscheiden der späteren Elemente und durch Zurückgehen auf die ältesten Quellen hat sie versucht, der geschichtlichen Wirklichkeit des Stifters unserer Religion möglichst nahe zu kommen und seine Gestalt, losgelöst von den mythischen Hüllen, dem Verständnis und dem Herzen der modernen Welt näher zu bringen.[5]) Und welches ist das Bild, das bei dieser chemischen Analyse übrig bleibt?

---

[1]) O. Pfleiderer, Entstehung des Christentums[2] 13.

[2]) Pfleiderer, Christusbild 7.

[3]) Ebenda 1.

[4]) ebend. 2.

[5]) ebend. 1.

Es ist eine tieftraurige Tatsache, dass gerade in den letzten Jahrzehnten die historisch-kritische Forschung der liberalen protestantischen Theologie mit verwegener Kühnheit alles Göttliche von der Person Christi abgestreift und ihn zum zweiten Mal vor die Menschheit gestellt hat mit dem Rufe des heidnischen Skeptikers: Ecce homo! Von den verschiedensten theologischen Richtungen herkommend, aber getragen von dem gleichen hochgespannten Selbstbewusstsein, Apostel und Urchristentum schulmeistern zu können und in „kongenialem Verständnis“ das echte Jesusbild gefunden zu haben, treffen diese Forscher in dem gleichen negativen Resultate zusammen. Wie Ed. von Hartmann bemerkt,[1] bringt jeder ein mehr oder weniger fertiges Christusideal mit und bemüht sich, es in den Evangelien Zug um Zug gezeichnet zu finden, natürlich mit Hinwegsehen von allem nicht Konvenierenden und Hinzusehen von vielem Eigenen. „Dem einen erscheint er als Dichter, dem andern als mythischer Schwärmer, dem dritten als streitbarer Held für Freiheit und Menschenwürde, dem vierten als Ordner einer neuen Kirche und kirchlichen Moral, dem fünften als rationalistischer Aufklärer, dem sechsten als Moralist des gesunden Menschenverstandes, dem siebenten als Verallgemeinerer der essäischen Weltanschauung, dem achten als grimmiger Bussprediger und Strafprophet, dem neunten als Verkündiger des kommunistischen und sozialistischen Evangeliums, dem zehnten als Übertrager der indischen Wiederverkörperungslehre auf die Mittelmeervölker, dem elften als naturalistischer Pantheist nach Art des Giordano Bruno, dem zwölften als Übermensch nach Art des Nietzscheschen Zarathustra, der sich an die Stelle Gottes setzt, dem dreizehnten als siegreicher Schlachtenkönig, dem vierzehnten als Friedensfürst, dem fünfzehnten als Himmelsbräutigam, d. h. als Verkörperung sinnlich-übersinnlicher Erotik, und so fort ins Unendliche.“ Eine neue Entdeckung geht dahin, dass gerade das Einzigartige, was zum Glauben an seine Gottheit geführt hat, pathologisch zu beurteilen, und Jesus darum den

[1]) Ed. von Hartmann, Das Christentum des neuen Testaments (zweite, umgearbeitete Auflage der Briefe über die christliche Religion), Sachsa 1905, 13.

Händen des Psychiaters auszuliefern sei,[1]) — indes eine andere Schule geradezu seine Geschichtlichkeit negiert.[2]) „Nicht etwa nur Sensationsjäger, sondern ernsthafte, religiös gestimmte Gelehrte diesseits und jenseits des Ozeans fanden die Lösung aller Rätsel des Lebens Jesu entweder in der Annahme, dass er ein epileptisches Genie, ein an Megalomanie leidender Visionär gewesen sei, — oder in der kaum tröstlicheren, dass der Jesus unserer Evangelien überhaupt nicht existiert hat, sondern nur eine Idealfigur darstellt, in der eine bereits 100 Jahre vor Kaiser Augustus aufgekommene Messianersekte ihren Glauben und ihr Hoffen verkörperte.“[3]) So ist die Leben-Jesu-Forschung der letzten Dezennien eine wahre neue Leidensgeschichte, die ebenfalls ausläuft in eine schauerige Exekution: „Wir sind der Christologie satt bis zum Überdruss und tragen nach Gott Verlangen.“[4]) Theocentrisch, nicht christocentrisch soll unsere Religion sein!

Parallel mit dieser Leben-Jesu-Forschung läuft natürlicherweise die Abendmahlsforschung; die Resultate jener bestimmen die Aufstellungen dieser. Ein Irrtum in der Christologie bedingt notwendig einen Irrtum in der Abendmahlslehre. Das zeigte sich ja schon damals, als Luther die Realpräsenz gegen Zwingli zu verteidigen hatte. Dieser Schweizer Reformator leugnete die innige Vereinigung der beiden Naturen in einer Person,

---

[1]) E. J. Loosten, Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Bamberg 1905; O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? Tübingen und Leipzig 1903; E. Rasmussen, Jesus. Eine vergleichende psycho-pathologische Studie. Leipzig 1905; Jul. Baumann, Die Gemütsart Jesu. Leipzig 1908.

[2]) W. B. Smith, Der vorchristl. Jesus. Giessen 1906; P. Jensen, Gilgamesch. Epos in der Weltliteratur. I. Strassburg 1906; Arthur Drews, Die Christusmythe. Jena 1909; vgl. bes. dessen Vorwort, S. VI—XII.

[3]) Ad. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evang. Überlieferung. Giessen 1906, 1 f. Vgl. auch Alb. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen [und Leipzig] 1906; Weinel, Jesus im 19. Jahrhdt. Tübingen und Leipzig 1903; Gust. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Leipzig 1908; Ant. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg 1908; Ph. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie. Mainz 1908.

[4]) P. Wernle, Quellen des Lebens Jesu. Halle 1904, 87.

stand sonach auf dem Standpunkte des Nestorianismus.[1]) In der Konsequenz dieses Gedankens lag es, dass Zwingli die Möglichkeit der wirklichen Gegenwart im Abendmahl in Abrede stellte; „denn, sagt Luther, wer Christum in einem Stuck oder Artikel mit Ernst leugnet, lästert und schändet, der kann ihn an keinem anderen Ort recht lehren oder ehren, sondern es ist eitel Heuchelei und Trügerei, es gleisse wie es wölle. Denn so heisst's Christum ganz verloren oder ganz behalten."[2]) Im grunde war es also auch damals schon nur die Fundamentalwahrheit des Christentums, die in Frage stand, als man so erbittert stritt über die Realpräsenz. Es zeigte sich auch hier, „dass in der Religionsgeschichte sich mit grossen religiösen Motiven zuweilen ein Koeffizient verbindet, der, obschon an sich von untergeordneter Bedeutung, durch zufällige Umstände zum unmittelbaren Kampfobjekt wird und den Stachel im Streite bildet, so dass dann der Kampf um primäre Interessen mit sekundären Fragen ausgefochten wird."[3])

Heute liegt der Zusammenhang noch viel klarer zu Tag. Mit dürren Worten hat man vielfach sowohl die hypostatische Union als auch die Gottheit Christi geleugnet: was wird, ja was kann da das hl. Abendmahl noch sein? Was können die Einsetzungsworte bedeuten im Munde eines blossen Menschen? Buchstäblich gefasst sind sie entweder eine ungeheuere Lächerlichkeit oder eine verabscheuungswürdige Blasphemie. Die Grundfrage der Weltgeschichte: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?" ist und bleibt darum auch die Frage, in der all die verschiedenen modernen Erklärungsversuche des Abendmahls, welche bisweilen um Siriusweiten von einander abstehen, wie in ihrem natürlichen Einigungspunkte zusammentreffen.[4]) Die Abendmahlsberichte spotten in ihrer wissenschaftlich unantastbaren Verbürgtheit jedes Wegdeutungsversuchs; so

---

[1]) E. A. 30, 199 f.; 203 f.; 206; 211 f.; 223 f. usw.; K. Jäger, a. a. O. 67—73; W. Jack in „Reich Christi" IX [1906] 207.

[2]) E. A. 30, 131.

[3]) Graebke a. a. O. 86; vgl. Ad. Harnack, Das Wesen d. Christentums. 56.—60. Tausend. Leipzig 1908, 108 f.

[4]) Kögel in „Reich Christi" VIII [1905] 527.

ist man genötigt, den Charakter und die Bedeutung des hl. Abendmahls nach dem vorgefassten Christusbilde zu rekonstruieren. Christusbilder gibt es aber ebensoviele wie Christusforscher, und so ist denn auch die Menge der Abendmahlsinterpreten schier unübersehbar, so dass der Gedanke ausgesprochen werden konnte, dieses Sich-Drängen und -Jagen immer neuer Einfälle habe höchstens noch unter pathologischem Gesichtspunkte betrachtet Interesse.[1]) Das ist sicherlich unrichtig, vielmehr ist die Erscheinung psychologisch leicht erklärlich. Wenn die Architekten an der Brücke, die über den reissenden Strom führt, auch nur die kleinste Senkung beobachten, werden sie mit allen Mitteln einer etwaigen Katastrophe entgegenarbeiten. Ähnlich hier: nachdem die historische Grundlage jener ehrwürdigen Institution, welche gleichsam die Brücke vom Vergänglichen zum Unvergänglichen bildet, von dem Strom der Zeit unterwaschen ist, zeigt sich die Notwendigkeit, eine ganz andere Fundamentierung der Abendmahlsfeier zu konstruieren.[2])

So treffen wir hier wieder zusammen mit der obigen Forderung von Prof. Bassermann, die offizielle Kirchenlehre zu ändern und die Abendmahlsfeier der Gemeinde nach modernen Gesichtspunkten umzugestalten. Es ist ein langer Weg, den wir von Luther bis zur Gegenwart durchmessen haben, aber das Endziel war von Anfang an vorauszusehen; es ist zwar ein über alle Massen trauriges, ja verzweifeltes Endergebnis, aber die Multiplikation der in Betracht kommenden Faktoren lässt nur dieses Produkt zu.

Welches ist denn nun die moderne Auffassung vom Abendmahl? Tatsächlich ist es nicht nur eine einzige, sondern es gibt viele Auffassungen, die alle, freilich die lutherisch-orthodoxe ausgenommen, anf dem Boden des Symbolismus stehen. Wohl gibt man heute mehr als früher zu, dass der Realismus in den christlichen Schriften der drei ersten Jahrhunderte vorherrschend ist,[3]) wohl leugnet man nicht, dass die biblischen Texte für

---

[1]) O. Zöckler in Ev. Kirchenzeitung LXIX [1895], 132.

[2]) Schweitzer, Abendmahl 1. Heft, Tübingen u. Leipzig, 1901. VIIIf.

[3]) Vgl. G. Rauschen, Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1908 1 f.

die realistische Auffassung am günstigsten liegen,[1]) — aber das hindert nicht, ganz eigene Wege zu gehen und von den „feststehenden Voraussetzungen“ aus andere Erklärungen zu suchen. Überblickt man die sich kreuzenden und aufhebenden Lösungen des Problems, „welche die Stätte der heissesten Andacht zur Stätte des heissesten Streites gemacht haben,“ [2]) diesen ganzen Hypothesenwirrwarr über das Abendmahl, so treten stets zwei Fragen in den Vordergrund: welches ist die ursprüngliche Abendmahlsüberlieferung, d. h. welche Texte der ältesten christlichen Literatur kommen für die Abendmahlsfrage in Betracht und welcher Wortlaut der Texte? Eng verknüpft mit dieser ist dann die weitere Frage: welches ist der Sinn und die Bedeutung des Mahles, welches Jesus am letzten Abend seines Lebens mit seinen Aposteln gehalten hat? Die Antworten auf diese Fragen drücken die verschiedensten zwischen zurückhaltender Skepsis und offen ausgesprochenem Unglauben liegenden Auffassungen aus und geben uns so ein Bild der buntesten Mannigfaltigkeit, um nicht zu sagen, der grössten Verwirrung. Zwar will K. G. Götz in dem Stürmen, Stossen, Drängen und dem bunten Wechsel der Meinungen nicht eigentliche Verwirrung sehen, sondern wirklich gewinnbringenden Fortschritt.[3]) Tatsächlich ist aber der wissenschaftliche Ertrag, den die erregten Verhandlungen über das Herrenmahl geliefert haben, gering[4]) und steht mit dem gemachten Kraftaufwand in einem so schreienden Missverhältnis, dass die jüngste „Problemlösung“ daran verzweifelt, mit den biblischen Abendmahlsberichten und den bisherigen wissenschaftlichen Ergebnissen ihrer Exegese überhaupt etwas anfangen zu können. Sie ruft die Geschichte zu Hilfe, die aber,

---

[1]) Herm. Schultz, Abendmahl 17; Albr. Dieterich, E. Mithrasliturgie. Leipzig 1903, 106; P. Lechler in Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. XLVI [1903] 481; Rückert, Das Abendmahl, s. Wesen u. s. Geschichte 83 ff.

[2]) Erich Haupt, Über die ursprüngliche Bedeutung und Form der Abendmahlsworte. Halle 1894, 28.

[3]) Götz, Die heutige Abendmahlsfrage² 110.

[4]) R. Schäfer in Neue kirchl. Zeitschr. XIV [1903] 481; auch Lechler in Ztschr. f. wissenschftl. Theologie XLVI [1903] 481 ist enttäuscht durch die Resultate der neuesten Forschung; Kögel in „Reich Christi“ VIII (1905) 513.

wie Loofs bemerkt,[1]) noch niemand in dieser Frage bekehrt hat, und sie stürmt vorwärts mit der Losung: „Los von der Schrift!“[2]) Immer neue Theorien, neue „Lösungen“, treten hervor, in denen der Subjektivismus wahre Orgien feiert![3])

Wenn wir absehen von der lutherisch-orthodoxen Auffassung, die noch heute die Realpräsenz in der von Luther geprägten Formel lehrt, so finden wir in der modernen protestantischen Forschung hauptsächlich drei verschiedene Lösungsversuche:

1. Die eschatologische Erklärung, die mit glänzendem Scharfsinn von Spitta aufgestellt und begründet, später von Alb. Schweitzer und Axel Andersen in einigen Punkten erweitert und ergänzt worden ist. Nach dieser Erklärung befand sich Christus beim letzten Mahle in eschatologischer Stimmung; er lebte und webte ganz in den Gedanken an das durch die Propheten geweissagte und von den Jüngern erwartete messianische Endmahl, bei dem er und die Seinen nach dem siegreichen Erdenkampfe in freudiger Triumphstimmung geeint sein werden. Dieses Mahl antizipierte Jesus hier in feierlicher Weise. Ein Befehl zur Wiederholung entspricht wenig der Natur und dem Charakter dieses Mahles, ist darum auch nicht erfolgt.

2. Die symbolisch-parabolische Erklärung stützt sich auf die Beobachtung, dass, wie die alttestamentlichen Propheten zur grösseren Klarheit und Anschaulichkeit ihrer Gedanken sich oft der symbolischen Redeweise bedienten und, um ihre Rede um so plastischer und eindrucksvoller zu gestalten, zur symbolisch-parabolischen Rede nicht selten die Tatensprache der symbolischen Handlung treten liessen, so auch Jesus mit Vorliebe sich dieser Lehrweise bedient habe. Es liegt somit nahe, auch Abendmahlsworte und -handlung so zu verstehen, ja nur in dieser Richtung liegt deren rechte Deutung. In der Präzisierung des Sinnes d. h. in der Ausdeutung der in

---

1) Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche. Begründet von J. J. Herzog. s. v. Abendmahl. II³, 38.

2) Vgl. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1904, 56.

3) P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive. Paris 1905, II, 82.

Betracht kommenden Momente herrscht unter den Vertretern dieser Meinung grosse Verschiedenheit. Die Differenzierung wird noch erhöht dadurch, dass der Stiftungsbefehl Jesu bald scharf abgelehnt, bald als irrelevant bezeichnet, bald als historisch echt anerkannt wird.

3. Die religionsgeschichtliche Erklärung, welche endgiltig daran verzweifelt, von der Grundlage der neutestamentlichen Texte aus eine auch ein modernes historisches Gewissen befriedigende Lösung zu geben. Als Ausgangspunkt wählt sie daher das Abendmahl im Urchristentum und bestimmt auf grund der uns erhaltenen Zeugnisse Sinn und Bedeutung des Abendmahls, wie es gleich in den ersten Generationen nach Christi Tode gefeiert wurde. Ihr erscheint das Abendmahl als synkretistisches Erzeugnis, bei dessen Hervorbringung Worte und Handlung Jesu, die geniale Produktivität der jungen, kraftvoll aufstrebenden christlichen Gemeinde sowie religiöse Riten und Vorstellungen der Umwelt in verschiedenem Grade beteiligt waren. Indem man die heterogenen Elemente sorgsam ausscheide, gelange man erst zu der ursprünglichen Schlichtheit und Einfachheit des Abendmahls Jesu.

Die vorliegende Arbeit will versuchen, die verschiedenen Deutungen genauer darzulegen und auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, unter Beachtung der inhaltlichen wie zeitlichen Begrenzung, die in der Formulierung des Themas angedeutet liegt. Da die Realpräsenz im Vordergrunde steht, so scheiden damit andere Fragen und mehr oder weniger latente Probleme, die sich um diese Centralwahrheit peripherisch gruppieren, aus und bleiben unberücksichtigt, soweit sie nicht zur Begründung oder Erläuterung des Hauptthemas nötig oder nützlich sind. Die zeitliche Begrenzung gibt das „modern“; es dürfte wohl auf den dritten und letzten Höhepunkt in der Abendmahlsgeschichte des 19. Jahrhunderts hinweisen, auf jenen heissen Streit, der das letzte Jahrzehnt des verflossenen und die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts ausfüllte und eine wahre Hochflut von Abendmahlsschriften im Gefolge hatte.

Das Abendmahl in der religionsgeschichtlichen Erklärung.

Die jüngste der modernen Abendmahlserklärungen ist die religionsgeschichtliche. Sie ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der grossen religionsgeschichtlichen Bewegung, die sich zum Ziel gesetzt hat, das Christentum in seinem Ursprunge und seinen religiösen Erscheinungsformen in das grosse Ganze der natürlichen Religionsentwicklungen einzuordnen. Für sie ist einerseits zweifellos sicher, dass die Abendmahlsworte nicht im Sinne der Realpräsenz gedeutet werden können; „gegen eine solche absurde Vorstellung protestiert schon der gesunde Menschenverstand, der doch nicht das dämonische Organ des Unglaubens, sondern eines der grössten Geschenke Gottes ist.“[1]) Dagegen steht nun andererseits die von der Geschichte bezeugte Tatsache, dass schon im frühesten Urchristentum die realistische Auffassung des Abendmahls die herrschende war. So liegt das Abendmahlsproblem für sie in den Fragen: wo sind die Wurzeln dieser sakramentalen Anschauungen zu suchen? wie fanden diese Gedanken und Vorstellungen ihren Weg ins Christentum? In der Beantwortung dieser Fragen teilen sich die Religionsgeschichtler in zwei Gruppen: die kleinere findet die Voraussetzungen zum urchristlichen Glauben in der Religion des Judentums, die grössere dagegen sucht sie im Heidentum.

§ 5. Die religionsgeschichtliche Ableitung des Abendmahls aus dem Judentum.

1. Es lag nahe, die Wurzeln des Sakramentsglaubens im Urchristentum bei den Juden zu suchen. Selbst wenn man

---

[1]) J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903, 265; J. Réville, Les Origines de l'Eucharistie. Paris 1908, 110.

sich nicht auf den Standpunkt der übernatürlichen Betrachtungsweise der alttestamentlichen Geschichte stellt, von wo aus der ganze alte Bund eine einheitliche Heilsordnung Gottes ist, der Mutterboden, aus dem das Christentum herauswächst, so fallen doch schon der rein historischen Betrachtung sofort die Analogien zwischen gesetzlichem Judentum und Christentum auf.

So findet denn Weinel,[1]) nachdem Anrich[2]) bereits im allgemeinen das orthodoxe Judentum als die Basis des Christentums bezeichnet hat, im besondern die Sakramentsanschauungen des Neuen Bundes auch dort grundgelegt. Nach ihm müssen wir Beschneidung und Opfer für Sakramente ansehen, und zwar im antiken, echten Sinne des Wortes, als heilige Symbole, die nicht nur eine übernatürliche Wirkung anzeigen, sondern auch aus sich hervorbringen. Äussere Mittel seien es gewesen, durch die man „in eine sinnlich-übersinnliche, geheimnisvolle reale Beziehung zur Gottheit getreten, ihr verfallen sei und dadurch an den von ihr gewährten Verheissungen Anteil bekommen habe."

Bousset[3]) glaubt in gewissen nicht-offiziellen Kreisen des Judentums die Kenntnis des „Sakramentes" suchen zu sollen. Mit Chapuis[4]) und Heitmüller[5]) konstatiert er nämlich sakramentale Anschauungen bei der Sekte der Essener.[6]) Ein bereits im zweiten vorchristlichen Jahrhundert aufgetretener Separatismus, abseits von der offiziellen Religion entstanden, aber doch eine verkörperte Potenzierung der beiden die alttestamentliche

---

[1]) H. Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert. Tübingen u. Leipzig 1903, 250.

[2]) J. Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894, 111.

[3]) W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903, 180—83.

[4]) P. Chapuis in Revue de théologie et de philosophie XXXVI [1903] 193—228.

[5]) Heitmüller, Taufe u. Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1904, 47. 52; Heitmüller in „Die Religion in Gesch. und Gegenwart" 38.

[6]) Über diese Sekte vergleiche: Döllinger, Heidentum u. Judentum. Regensburg 1857, 754—60; Bousset, Die Religion des Judentums 431—43; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi. Leipzig 1898—1901, III³, 556—84; Flavius Jos., Bell. Jud. II, 8, 2—13; Antt. XVIII, 1, 5; daneben noch XIII, 5, 9; XV, 10, 4—5.

Kirche auszeichnenden Tendenzen, Exklusivität sowie Gegensätzlichkeit zur Welt, könnte er wohl bezeichnet werden als eine vorchristliche Ordensgemeinschaft, in deren geistigem Lebenscentrum nicht der Opferkult, sondern der Kult des Sakramentes, der hl. Handlung, stand. Sakramentale Bedeutung hatten nämlich in ihren Augen die täglichen Waschungen und die bei verschiedenen Anlässen durch ihre Ordenskonstitutionen vorgeschriebenen Bäder und Reinigungen.[1]) Eine magische Kraft eignet dem Wasser, indem es äussere wie innere Unreinheit tilgt. Daneben erscheinen in ihrem gemeinsamen Leben die heiligen Mahlzeiten, die, von Gebeten eingerahmt, einen kultischen Charakter tragen. „Uraltes religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen Stammeslebens lebt hier wieder auf. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystisch geistig-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes unter einander (und mit der Gottheit), wird zum Teil wieder lebendig.[2]) Alle Anzeichen sprechen dafür, dass diese Mahlzeiten religiösen Charakter trugen: der Ort, an dem sie stattfanden, galt ihnen als Tempel,[3]) den sie nur im Festkleide betraten; die Speisen zu bereiten, war das Privilegium ihrer Priester;[4]) wie in einem Heiligtum beobachteten sie im Speisesaal ein ehrfurchtsvolles Schweigen und eine weihevolle Ruhe, so dass denen, die draussen vorübergingen, die Stille drinnen im Hause wie die Feier eines furchterregenden Mysteriums vorkam.[5]) Wiewohl der Orden der Essener räumlich beschränkt gewesen ist, — Philo schätzte ihre Zahl zu seiner Zeit auf etwa 4000, zerstreut in den Städten Judäas, nach Josephus über ganz Palästina hin — „so mögen doch seine Ideen im Judentum weiter verbreitet gewesen sein als seine Organisation“,[6]) und so dürfte wohl dann wiederum das Judentum, trotzdem es offiziell nicht sakramental angelegt war, als Kanal zu be-

---

[1]) Flavius Jos., Bell. Jud. II, 8, 5; 8, 9; 8, 10.

[2]) Bousset, Religion des Judentums 436 f.

[3]) Flavius Jos., Bell. Jud. II, 8, 5.

[4]) Flav. Jos., Ant. XVIII, 1, 5.

[5]) Flav. Jos., Bell. Jud. II, 8, 5.

[6]) Heitmüller in „Die Religion in Gesch. u. Gegenw.“ 38.

trachten sein, durch welchen dem jungen Christentum diese Sakramentsidee zuströmte.[1])

O. Holtzmann[2]) will eine andere Verbindungslinie gefunden haben. Das Wort des Apostels 1. Cor. 11, 26: „So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt", ist ihm Anlass zu der Behauptung, Paulus habe das Abendmahl als Totenmahl aufgefasst, bei dem der Tote als Gast der Lebenden gelte. Daher konnte er auch von einem Tische des Herrn, von einer *κοινωνία* mit Christus sprechen, daher endlich konnte er Krankheiten und Unglücksfälle von einem unwürdigen Genusse herleiten; denn „es entspreche der allgemeinen volkstümlichen Vorstellung, dass ein unwürdiges Verhalten beim Totenmahl den mitfeiernden und durch die Handlung gefeierten Geist des Toten erzürne, so dass er allerlei Schaden bringt."

2. Soll eine dieser Erklärungen für uns annehmbar sein, so dürfen und müssen wir füglich die Forderung erheben, dass die von ihr angezogenen Analogien zunächst als in dem Judentum zweifellos vorhandene uns erwiesen werden, sodann dass es sich um wirkliche Analogien des hl. Abendmahles handle, nicht nur um leise Anklänge, und endlich, dass gezeigt werde, dass und wie solche Anschauungen auf das Christentum einwirken konnten. Ehe eine Erklärung diesen dreifachen Beweis erbracht hat, ist sie für uns wissenschaftlich unannehmbar.

Um mit der letzteren Erklärung zu beginnen, so steht es fest, dass zwar im hellenischen Heidentum solche Mahlzeiten zu Ehren der Verstorbenen stattfanden.[3]) Am Tage der Bestattung begingen die Familienangehörigen das Leichenmahl; die Seele des Verstorbenen galt als anwesend, ja als Gastgeber; Scheu vor dem unsichtbar Teilnehmenden war es, welche die

---

[1]) Bousset, Religion des Judentums 443; Heitmüller, in „Die Religion in Gesch. u. Gegenw." 38; Wernle, Die Anfänge unserer Religion.[2]) Tübingen u. Leipzig 1904, 23.

[2]) O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? Leipzig u. Tübingen 1903, 109, 112; ders. in Ztschr. f. ntl. Wissenschaft V [1904] 105.

[3]) Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen. Tübingen 1907, II⁴, 228—45.

Sitte eingab, nur lobpreisend seiner bei dem Mahle zu gedenken. Ausserdem wurde dem Toten allein eine Mahlzeit an seinem Grabe aufgetragen am 3., 9. und 30. Tage nach seinem Tode sowie an den Genesien d. h. bei der Wiederkehr seines Geburtstages.[1]) Durch monumentale und schriftliche Zeugnisse sind uns solche Mahlzeiten und die Art ihrer Begehung bei den heidnischen Stämmen bezeugt. Dass sie auch bei den Juden gekannt und geübt waren, schliesst O. Holtzmann aus Jer. 16,7; Deuter. 26,14; Sir. 7.33; 30,18; Tob. 4,17; doch bei näherer Prüfung dieser angerufenen Stellen erweisen sich sämtliche als unzulänglich, die in Rede stehende heidnische Vorstellung auch bei den Juden nachzuweisen. Aber gesetzt auch den Fall, dass heidnische und jüdische Vorstellung in diesem Punkte sich deckten, wie himmelweit ist davon verschieden die urchristliche Abendmahlsvorstellung! Dass der Tote als Gastgeber und als anwesend bei der Mahlzeit betrachtet wurde, würde höchstens den neutestamentlichen Ausdruck *τράπεζα κυρίου* 1. Cor. 10,21 erklären; das würde man ohne weiteres auch in heidenchristlichen Kreisen gerade so verstanden haben, da ja diesem kultischen Sprachgebrauch des antiken Christentums ein analoger Sprachgebrauch des Heidentums entgegenkam.[2]) Aber wie weit ist es von hier noch bis zu der paulinischen d. h. urchristlichen Vorstellung, nach welcher der Gastgeber und Tischgenosse sich selbst zum Genusse darbietet! Wie sträubten sich die Zuhörer bei der Verheissungsrede in Kapharnaum, gerade diesen mit gesuchter Klarheit und Deutlichkeit vorgelegten Gedanken anzunehmen! Und nun sollte sich diese für orthodoxe Juden so schwer vollziehbare Vorstellung doch von selbst und so bald vollzogen haben! Zudem ist auch zu beachten, dass die Totenmahlzeiten nur sehr selten gefeiert wurden, einmal oder höchstens einigemal im Jahre, indes das *δεῖπνον κυριακόν* die Christen tagtäglich vereinte (Apg. 2,46).

---

[1]) Rohde, Psyche. 231—35.

[2]) Vgl. Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, London 1898—1904, No. CX, vol. I, p. 177; No. DXXIII, vol. III, p. 260; No. CXI, vol. I. p. 177. Dazu Deissmann, Licht vom Osten. Tübingen 1908, 254 f.; Prat, La théologie de s. Paul. Paris 1908, 160[1] f.

Eine Ableitung des christlichen Abendmahls aus essenischen Einflüssen hat ebenso die gewichtigsten Bedenken gegen sich. Schon das tatsächliche Vorhandensein sakramentaler Anschauungen über ihre Mahlzeiten auf seiten dieser separatistischen Gemeinde ist problematisch; die Indizienbeweise, die angeführt werden, sind durchaus anfechtbar. Vollends deutet auch nicht das leiseste Anzeichen darauf hin, dass ihren Mahlzeiten eine analoge Idee zu Grunde gelegen hätte wie dem Herrenmahl der Christen, die Idee des Genusses des gegenwärtigen Gottes. Und wenn diese Idee auch in diesem äussersten Winkel des Judentums existiert hätte, wie lang und schwierig wäre der Weg von da bis ins Christentum! Wie konnten z. B. solche Ideen nach Corinth gelangen, wo wir sie bereits in der entstehenden Christengemeinde finden? Chapuis[1]) empfindet die Schwierigkeit und erklärt offen, dass das „Wie“ uns unbekannt sei: „On peut, comme Hilgenfeld, si je ne fais erreur, faire la supposition bien plausible que peut-être des chrétiens de Palestine à tendance essénienne ont, pour des motifs personnels, commerciaux ou autres, émigré d'Orient en Grèce et sont devenus le noyau des christiani . . . . .; dans le profond désarroi qui caractérise les esprits (au 1er siècle) et dont nous parlent Tacite et Suétone entre autres, la naissance à Corinthe d'un courant d'essénisme n'a rien d'impossible.“ Indes, ist auch das Entstehen einer essenischen Strömung in Korinth absolut gesprochen nicht unmöglich, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass diese weltflüchtigen Sektirer gerade „das Eldorado der Schlemmer“,[2]) das üppige, leichtlebige Korinth sich zum Wohnsitz gewählt haben sollen; überdies finden wir in den beiden Korintherbriefen keine Spur von essenischen Motiven und Tendenzen. Wenn Flavius Josephus berichtet, dass diese Puritaner wegen ihrer Frömmigkeit und Strenge allgemein bewundert und gelobt wurden,[3]) so haben wir doch keinen geschichtlichen Anhaltspunkt dafür, dass ihre Ideen aus dem

[1]) Revue de théol. et de phil. XXXVI [1903] 218 f.

[2]) Rohr, Paulus und die Gemeinde v. Korinth 3. Vgl. auch Gregory, Einleitung in das N. T. 668.

[3]) Flav. Jos., Antt. XVIII, 19.

engen Bannkreise ihrer Genossenschaft hinausgetreten wären und, indem sie die Anschauungen des genuinen Judentums befruchteten, auch die Peripherie des Christentums berührt hätten.[1]) Im Gegenteil, wie das orthodoxe Judentum sie wegen ihrer Extravaganzen, der Verwerfung des Opferkultus und des Sonnendienstes als fremdartige Bildung abstiess, so werden die gleichen Gründe auch massgebend gewesen sein für das Verhalten der Christen ihnen gegenüber. Wo also keine positiven Beweise für das Gegenteil vorliegen, muss man annehmen, dass das junge Christentum bei ihnen keine Anleihen gemacht hat.

So bleibt nur noch der letzte Versuch übrig, der mit Weinel im urchristlichen Abendmahle eine direkte Übernahme alttestamentlicher Sakraments- und Opferideen erblickt. In diesem Versuch ist Wahres und Falsches gemischt; indem wir die irrigen Voraussetzungen herausheben, wird sich zeigen, inwieweit von einer „Ableitung“ des Abendmahls aus dem A. T. die Rede sein kann.

Falsch ist, wenn Weinel unterstellt, dass die alttestamentlichen Sakramente aus sich eine übernatürliche Wirkung hervorgebracht hätten. Schon Bousset[2]) hebt mit Recht gegen diese Anschauung hervor, dass die heiligen Symbole des A. T. den Empfängern durch den blossen Vollzug der Handlung, also ex opere operato, keine neue, innere, übernatürliche Qualität mitteilten; es seien eben nur rituelle Vergehungen, Unreinheiten und Illegalitäten gewesen, die der äussere Kultus deckte und durch Wiedergabe der gesetzlichen Reinheit das durch die Sünde gestörte äussere Verhältnis zur Gemeinde des Herrn wiederherstellte. Um diese Erklärung zu vervollständigen, müssen wir hinzufügen, dass die alttestamentlichen Sakramente neben der Hervorbringung der gesetzlichen Reinheit auch noch die sog. „theologische Heiligkeit“ (sanctitas theologica i. e. gratia sanctificans) vorbildeten. Zwar besteht unter den katholischen Theologen über die Wirkungsweise der Beschneidung[3]) grosse Meinungsverschiedenheit, — jedoch dürfte die Ansicht der Scotisten, nach welcher jener Ritus die Tilgung

[1]) von Dobschütz, Probleme des apostol. Zeitalters. Leipzig 1904, 89.
[2]) Bousset, Religion des Judentums 97 f.
[3]) Gen. 17, 10—14.

der Erbsünde ex opere operato bewirkte, als unhaltbar zu bezeichnen sein,[1]) ebenso wie die Meinung von Bellarmin, Vasquez u. a., auch Bousset, die in ihr bloss die condicio sine qua non der Bundeszugehörigkeit sehen, mit der keinerlei innere Entsündigung Hand in Hand ging,[2]) und nur jene Ansicht mit Vernunft und Offenbarung im Einklang stehen, welche eine Nachlassung der Erbsünde beim Beschneidungsritus annimmt, dem Ritus selbst aber keine kausale, sondern eine bloss occasionale Bedeutung mit Bezug auf die Rechtfertigung beilegt.[3]) Unrichtig ist ebenso, dass die alttestamentlichen Opfer und die mit manchen derselben verbundenen Mahlzeiten eine wirkliche sinnlich-übersinnliche, geheimnisvolle Vereinigung mit Gott bewirkt hätten, aus sich, kraft ihres Vollzugs und ihrer Darbringung. Diese Opfer hatten nicht die Kraft, den beleidigten Gott zu versöhnen und dem armen Menschen Befreiung von der drückenden Sündenlast zu verschaffen; das Blut der Tiere konnte keine innerlich heiligende Kraft besitzen, sondern, wie der Apostel Hebr. 9,13 sagt, nur *τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* bewirken und auf das kommende Kreuzesopfer hinweisen. Von einer „magischen" Wirksamkeit kann auch hier keine Rede sein, vielmehr geht durch den ganzen A. B. die Überzeugung, dass Sühnung und Heiligung nur durch eine sittliche Opfertat erlangt wird, dass Sündenvergebung und Rechtfertigung ohne sittliche Umkehr ein Ding der Unmöglichkeit ist.[4]) „Der einzige Weg, zur wahren Heiligung und Gotteskindschaft zu gelangen, war damals für die Erwachsenen die vollkommene Reue. Nur durch gläubige Hoffnung und reuevolle Liebe konnten die Menschen (ex opere operantis) Entsündigung und Rechtfertigung

---

[1]) Vgl. Rom. 3,20; 4,15; 7,6; Gal. 3,11; 4,9; 5,2; 1. Cor. 7,9; 2. Cor. 3,7 f; Hebr. 7,18 f; 10,4; S. Thom. I. II. q. 103 a. 2.

[2]) Vgl. 1. Tim. 2,4; S. August. c. Jul. V, 11,45; id. de nupt. et concup. II, 11,24, S. Greg. M., Moral. IV, 3; S. Thom. III. 9. 70 a. 4.

[3]) Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III³. Paderborn 1908, 15—17; Chr. Pesch, Praelect. dogm. VI. Friburgi 1896, 65—69; Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX. Münster 1901, 25—44.

[4]) Ps. 50, 18, 19, 21; 4, 6; 39, 7. Os. 6, 6; Dan. 3, 38—40; Eccli. 35, 2, 3, 4, 9, 15.

vorausschöpfen aus dem Gnadenquell, der am Fusse des Kreuzes erschlossen werden sollte.“ [1]) Somit sind die Prämissen hinfällig, aus denen nach Weinel als Schlussfolgerung die Entlehnung der neutestamentlichen Sakramentsidee beim gesetzlichen Judentum sich ergeben soll; übrigens überhebt er sich der Mühe, die spezifische Idee des christlichen Abendmahls, d. h. die Realpräsenz und den realen Genuss des Leibes und Blutes Christi als wurzelhaft im A. B. vorhanden nachzuweisen.

Dass man überhaupt im A. T. nach Analogie für das hl. Abendmahl sucht, ist durchaus berechtigt, und a priori lässt sich erwarten, dass, wie der A. B. in seiner Ganzheit ein Typus des N. B. ist, *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν μελλόντων,* [2]) so dort in Kultus und Geschichte die prophetischen Symbole des Abendmahls liegen werden, gleichsam die Keime, aus denen die göttliche Sonne die Blüten und Früchte des Christentums hervorbrechen lässt. Wer die alles durchherrschende, die natürliche wie übernatürliche Ordnung begründende und gestaltende Telelogie Gottes anerkennt, steht bewundernd vor diesem religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Wie ja in der Natur die einzelnen Reiche nicht schroff und unvermittelt gegeneinander abgegrenzt sind, sondern auf der unteren Stufe schon gleichsam embryonenhaft da ist oder angekündigt wird, was auf höherer Stufe vollkommener ausgebildet erscheint, wie in der Geschichte der Kultur und des menschlichen Geistes eine Idee erst nur in vorläufiger, schattenhafter, dann in ausgeprägter Gestalt auftritt, so lässt die Weisheit Gottes auch in der Heilsökonomie seine göttlichen Gedanken in stufenweiser Entwicklung sich so auswirken, dass im Früheren das Spätere angekündigt und vorgebildet wird, und der schattenhafte Umriss des Typus schliesslich weichen muss der lebensvollen Gestalt des Antitypus. Auf diese Weise ist der ganze A. B. *τύπος* gegenüber der *ἀλήθεια* des N. B., und wir finden im A. B. zahlreiche Anklänge und Vorbilder des hl. Abendmahls, die den gläubigen Religionsgeschichtler reizen und fesseln.

---

[1]) Gihr, V. hl. Messopfer[6]. Freiburg 1897, 22.

[2]) Hebr. 8.5; 10,1; Col. 2.17.

Da ist das Passahlamm, dessen Schlachtung und Genuss das ausdrucksvollste und allseitigste Vorbild der hl. Eucharistie ist. „Quamquam multis figuris fuisset Eucharistiae sacramentum praefiguratum, praecipua tamen eius figura fuit agnus paschalis, cum secundum omnia ipsum repraesentaverit.“[1]) Deshalb hat Christus auch im unmittelbaren Anschluss an die alttestamentliche Osterfeier die Eucharistie als Opfer und Opfermahl eingesetzt.[2]) — Da ist der Schaubrottisch im Tempel vor dem Allerheiligsten, auf dem „das Brot des Angesichts“ לֶחֶם הַפָּנִים[3]) lag. Wo Jahve sich niederlässt, um unter seinem Volke dauernd zu wohnen, da erweist er sich als die Quelle des Lebens und der Kraft, geistiger und leiblicher Stärkung: das symbolisiert der goldene Tisch mit den 12 Broten, die allsabbathlich erneuert wurden. Brot ist in allen Sprachen das natürliche, unwillkürliche Symbol des Lebens;[4]) durch das beigefügte פָּנִים wird diese Symbolik in eine bestimmte Richtung gewiesen. Die Schrift gebraucht nämlich diesen Ausdruck von Gott selbst, insofern er sich nach aussen zeigt, offenbart, so dass sein Synonymon שֵׁם יְהוָה ist. Es ist somit Brot nicht im eigentlichen Sinne zu fassen, als Nahrungsmittel für das leibliche Leben, sondern als geistiges Nahrungsmittel, als Speise zum ewigen Leben, bestimmt, jenes Leben zu erhalten und zu fördern, welches im Schauen des Angesichtes Gottes besteht. Unschwer sieht man, wie in diesem „Brot des Angesichtes“ gleichsam in seiner Wurzel erscheint das „Lebensbrot“ bei Joh. 6, das vom Himmel kommend die würdigen Geniesser mit himmlischem Leben erfüllt und für das Schauen des Angesichtes Gottes vorbereitet, sowie die heilige Speise, die auf der paulinischen *τράπεζα τοῦ κυρίου* bereitet wird. — Da ist vor allem die geheimnisvolle

---

[1]) S. Thom. III. q. 73 a. 6.

[2]) 1. Cor. 5,7 vgl. Ex. 12,26 f.; R. Schäfer in Neue kirchl. Zeitschrift XIV [1903] 480.

[3]) Ex. 25,30; 35,13; 39,36. 1. Kön. 21,6; 3. Kön. 7,48; 2. Chron. 4,19.

[4]) Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I². Heidelberg 1874, 515—34; Theod. Schäfer, Über die Bedeutung der symbolischen Kultusformen des Judent. u. Christent. Berlin 1909, 20 f.; J. Hehn, Die Einsetzung des hl. Abendmahls. Würzburg 1900, 112—15.

Gestalt des Königs Melchisedech, der Brot und Wein zum Opfer brachte; „denn er war Priester des Allerhöchsten“ [1]) (וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן) der in seiner Person, seinem doppelten Namen und seinem doppelten Amt die Person Christi, in seinem unblutigen Opfer das eucharistische Speiseopfer Christi vorbildete. — Der Apostel Paulus weist in seinen tiefsinnigen Ausführungen 1. Cor. 10, 3 ff. auf das Manna hin, mit dem Gott sein Volk wunderbar nährte während der 40 Jahre des Wüstenzuges; ein *βρῶμα πνευματικόν*,[2]) weil keine irdische, von der dem Fluch der Sünde unterworfenen Natur entnommene, sondern eine von Gott geschaffene Speise, ein wirkliches Himmelbrot.[3]) — Da ist endlich das Friedopfer (זֶבַח שְׁלָמִים), an dessen Darbringung sich eine förmliche Mahlzeit anschloss.[4]) Besagt schon der Name, dass bei diesem Opfer der Darbringer sich als Freund Gottes zeigen, das Verhältnis des Friedens und der Freundschaft mit Gott betätigen und befestigen will, so findet diese Idee besonders in der anschliessenden Opfermahlzeit ihren Ausdruck. Bei derselben war Gott gleichsam der Gastgeber, der Opfernde sein Tischgenosse, die Mahlzeit ein Symbol und Unterpfand ihrer gegenseitigen Freundschaft; die Union der Teilnehmer unter sich und die *κοινωνία τοῦ θεοῦ*, die Paulus 1. Cor. 10, 16 f. in ursächlichen Zusammenhang setzt, haben hier ihren grundlegenden Typus.

In diesen alttestamentlichen Vorbildern sind in der Tat die religionsgeschichtlichen Wurzeln des neutestamentlichen Sakraments- bezw. Abendmahlsglaubens zu suchen. Die grosse Centralidee der israelitischen Religion, Vereinigung mit Jahve, erlangt erst im N. B. ihre volle Realität; sie erfüllt sich in dem und durch den, der nach der Verheissung kommen sollte (Mt. 11,3), in dem alle religiöse Wahrheit und Gnade, Licht und Leben sich konzentriert hat,[5]) in dem alle Verheissungen

---

[1]) Gen. 14, 18—20; Hebr. 7, 1—3.

[2]) 1. Cor. 10,3.

[3]) Ex. 11, 13—15; Ps. 77, 24; 104, 40; Sap. 16, 20.

[4]) Lev. 3; 7, 11—21; Th. Schäfer, Symbolische Kultusformen 52 f.; Döllinger, Heidentum und Judentum 811.

[5]) Joh. 1,14.

Ja und Amen sind.[1]) Aber auch für den gläubigen Religionshistoriker haben diese Typen und Analogien der hl. Eucharistie nicht den Sinn, als ob nun eine natürliche Verbindungslinie aufgedeckt wäre vom A. T. bis ins Herz der neutestamentlichen Religion, bis zu dem mysterium tremendum des Christentums. Eine unendliche Kluft trennt die Sakramente des A. B. von dem hl. Abendmahle, das in ihnen vorgebildet liegt, eine Kluft, die nur die unendliche Liebe und Macht des erbarmenden Gottes durch eine neue positive Offenbarungstat überbrücken konnte.

§ 6. Die religionsgeschichtliche Ableitung des Abendmahls aus dem Heidentum.

1. Darlegung dieser Erklärungen.

Gegenüber den vielen „vielleicht“, „nicht unmöglich“, „wahrscheinlich“ der eben besprochenen Autoren, welche die Vorgeschichte des Abendmahls auf jüdischem Boden suchen, erklärt Eichhorn[2]) ganz offen, dass wir „die für das Verständnis des Abendmahls nötigen Voraussetzungen nicht auf alttestamentlichem Gebiete finden; wir müssen orientalische Religionsvorstellungen zu Hilfe nehmen“. Um diese Behauptung begreiflich zu machen, wird hingewiesen auf die Tatsache, dass um die Geburtsstunde des Christentums in dem römischen Weltreich eine allgemeine Religionsmischung sich vollzogen hatte und noch weiter vollzog. Da diese Tatsache zum Verständnis der religionsgeschichtlichen Erklärung wichtig ist, so seien hier in Kürze die treibenden Kräfte in dieser Bewegung hervorgehoben.

Die nationalen Kulte der Römer und Griechen, die so lange Zeit im Mittelpunkte des öffentlichen Lebens gestanden und die religiösen Bedürfnisse des Volkes befriedigt hatten, waren seit einigen Jahrhunderten bereits in der Schätzung gesunken und standen nunmehr vor dem kläglichen Zusammen-

---

[1]) Bähr, Symbolik des mos. Kultus I², 76 f.

[2]) Alb. Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. Leipzig 1898, 30.

bruch. Seitdem Alexander der Grosse die hohen Schranken niedergerissen, welche Staat, Bildung und nationale griechische Vorurteile gegen die Völker des Ostens aufgerichtet hatten, erschloss sich der griechische Genius dem Einflusse orientalischer Bildungselemente.[1]) Eine fortschreitende Ausgleichung und Nivellierung der Sitten und Anschauungen war durch das Hin- und Herfluten, das Auf- und Gegeneinanderwirken griechischer und orientalischer Kulturfaktoren bedingt: „Das Vermählungsfest in Susa kann als Symbol der Vereinigung der beiden Welten Europas und Asiens gefeiert werden.“[2]) Schon vor Alexander hatte die griechische Philosophie mit ihrer fortschreitenden Kritik die laufenden religiösen Begriffe erweicht, in den Kreisen der Gebildeten sich selbst mit ihrer Ethik an die Stelle der Religion gesetzt, in den Kreisen des gewöhnlichen Volkes den Zweifel und damit Unsicherheit und Unbefriedigtsein wachgerufen. Die grossen Staatsumwälzungen und Katastrophen in der Diadochenzeit verstärkten und vertieften vollends diese destruktiven Tendenzen, so dass die beiden ersten Jahrhunderte des Hellenismus rationalistisch gerichtet sind.[3]) Freilich, an religiösen Unterströmungen hat es nie gefehlt; nur sucht man neue Mittel der Befriedigung d. h. neue Götter. Diesem Suchen kam entgegen das Einströmen orientalischer Kulte und Religionen, und parallel mit dem Aufkommen neuer Gottheiten geht die Entwertung der alten. Wir sehen in dieser Zeit die überraschendsten Kombinationen, die kompliziertesten Produkte entstehen aus dem Zusammentreffen der neuen Religionssysteme mit den religiösen und philosophischen Systemen der Griechen.[4])

Die Wogen dieser hellenistischen Bewegung schlugen von Kleinasien und Griechenland auch hinüber nach Italien und

---

[1]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Rel. Gesch. Tübingen 1905. II³, 399 f.

[2]) Wendland, Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907, 19.

[3]) Wendland, a. a. O. 59 f.

[4]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch II³, 400—3; Wendland a. a. O. 61.

Rom, wo ebenfalls der Boden der alten Staatsreligion bedenklich erschüttert ward.[1]) Gerade für die Zeit des entstehenden und sich entwickelnden Christentums ist es symptomatisch, dass das durch den Einfluss einer religiös-ethisch angehauchten Philosophie gesteigerte religiöse Innenleben mit wahrem Ungestüm sich auf die orientalischen Kulte warf, die auf den breiten Völkerstrassen in das römische Reich und in die Hauptstadt ihren Weg nahmen, immer mehr an Einfluss gewannen und im 3. Jahrhundert die antiquierte Götterwelt erstickten:[2]) der Epheu, der anfänglich nur bescheiden eine Stütze suchte, um sich anzuschmiegen, hat schliesslich den ganzen Stamm umschlungen und ausgesogen. Äussere und innere Gründe begünstigten diese religiöse Bewegung und den damit gegebenen religiösen Synkretismus. Die einheitliche Staatsorganisation, die Völkermischung in Reich und Hauptstadt, die Einheit der Sprache, des Rechts und der Administration, der gesteigerte Handelsverkehr, die Translokation und das Rekrutement der Legionen und — namentlich später — die Sympathie der Herrscher für die neuen Religionen sind äussere fördernde Faktoren. Roms Staatsreligion war polytheistisch, darum nicht exklusiv, sondern im allgemeinen äusserst tolerant gegen fremde Kulte, falls sie sich der Staatsraison fügten und öffentliche Sitte und Sicherheit nicht gefährdeten.[3]) Nicht nur Duldung, sondern ungeheucheltes Wohlwollen hatte man für jene Kultur, die nach Rom ganz neue Anschauungen brachten über Person und Würde des Herrschers, nach denen nicht nur die Autorität des Königs ein Ausfluss der Macht Gottes war, sondern die Person des Königs eine Inkarnation der Gottheit, Ideen, die sich später verkörperten in dem das ganze öffentliche religiöse Leben beherrschenden Kaiserkult. So ward Rom ein Pantheon der Welt: neben den thrazischen Gottheiten finden wir die ägyptischen,

[1]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch II³, 455—79; Wissova, Religion und Kultus der Römer. München 1902, 54—66.

[2]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch II³, 491; Wissova, Religion und Kultus der Römer 57 f.

[3]) Wendland, Die hellenisch-römische Kultur 82, 131; Döllinger, Heidentum und Judentum 608—13.

die syrophönizischen neben den phrygischen und persischen, so dass Petronius 17 sagen kann: „nostra utique regio tam praesentibus plena est numinibus, ut facilius possis deum quam hominem invenire.“ [1])

Was diesen importierten exotischen Kulten eine besondere Anziehungskraft verlieh, war unter anderem die durchaus praktische Tendenz auf Sündenvergebung, sittliche Reinigung, Erhebung und Zusicherung eines glückseligen ewigen Lebens.[2]) Diese Heilsgüter, welche im Vordergrunde des religiösen Interesses standen, stellten sie in Aussicht, ja garantierten ihre Zuwendung durch greifbare Riten und Mysterien von stellenweise lächerlicher ja empörender Rückständigkeit, in denen aber die erlösungsbedürftige Menschheit ihr Glauben und Hoffen um so fester verankert wähnte. Wegen dieses Umstandes pflegt man sie „Mysterienreligionen“, „Sakramentsreligionen“ zu nennen; in ihrem Mittelpunkte steht eben die Überzeugung, der Mensch könne durch äussere Riten und Handlungen, Weihungen, Waschungen und andere kathartische Mittel Sühne und Reinigung, durch den Genuss geweihter heiliger Speisen die Vereinigung mit der Gottheit erlangen.

Die Religionshistoriker weisen zur Erklärung dieser Anschauung auf die Tatsache hin, dass bei allen Völkern die Sehnsucht sich zeigt, mit der Gottheit in Verbindung zu treten, ἔνθεοι γίγνεσθαι. Auf der primitivsten Stufe der Frömmigkeit finde die Religiosität als Mittel zur Befriedigung dieses Sehnens das Essen und Trinken.[3]) Es seien heilige Speisen und Getränke, die zuvor eine Weihe erhalten haben, Opfertiere, die irgendwie mit der Gottheit in Beziehung gedacht wurden, deren Fleisch

---

[1]) Vgl. J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern. Leipzig 1888. 24 f. Vgl. zum Ganzen auch Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1906, II², 21—31,

[2]) Ad. Harnack, a. a. O. 28 f.

[3]) Vgl. Belege zu dieser Vorstellung: auf indischem Boden, Oldenberg, Die Religion des Veda 328 f.; auf griechischem Boden, Gruppe, Griech. Mythologie II, 729—35; Rohde, Psyche II⁴, 11—20; auf ägyptischem Boden, Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter 18 (citiert bei Dieterich, Eine Mithrasliturgie. Leipzig 1903, 100 f.).

und Blut man genoss. Mit verfeinerter Kultur seien solch primitive Äusserungen des religiösen Empfindens auch in eine höhere Lage transponiert worden: das Bluttrinken sei dem Blutsprengen gewichen, eine einfache Speise, oft aus Mehl bereitet und der Gottheit Abbild tragend, habe die Stelle der blutigen Opferspeise vertreten. Diesen ganzen Vorstellungskreis treffe man zunächst nur auf den primitiven Stufen der Religion, aber auch auf höheren verschwinde er kaum ganz.[1]) Namentlich zu Zeiten des Religionsverfalls und der Religionsneubildung sehe man aus den Tiefen des religiösen Volksbewusstseins Religionsformen auftauchen, die einer viel früheren und tieferen Stufe der Religiosität angehören.

Eine solche Periode des Verfalls der Nationalreligionen sei nun um die Zeitenwende gewesen. Die alten Religionsformen seien zerbröckelt, neue Gestaltungen und Produkte wie Pilze aus dem Boden aufgeschossen und in dieser religiösen Treibhausluft habe der uralte Glaube an die Vermittlung religiöser Güter durch stoffliche Mittel wieder aufkommen können.[2]) Dies sei eben in den orientalischen Mysterienkulten geschehen; dort hätten wir eine ganze Reihe von Religionen, in denen durch ein heiliges Mahl eine Kommunion mit der Gottheit bewirkt werde; dort seien auch die Wurzeln des christlichen Abendmahls zu suchen, auf dieser Folie nur könne die paulinische und urchristliche Auffassung von der Bedeutung des Herrenmahls verstanden werden. „Hier wie dort wirkt sich der gleiche religiöse Grundtrieb aus; . . . hier wie dort die gleiche Art der Befriedigung des gleichen Triebes: nämlich durch eine äussere Handlung, das Essen und Trinken h. Speise und Trankes.“[3]) Auch lasse sich der Weg mit Wahrscheinlichkeit bezeichnen, auf dem diese Gedanken in das Urchristentum gekommen seien:

---

[1]) Bousset in Schriften des N. T. Göttingen 1906/07, II, 1, 104 f; Heitmüller in „Die Religion in Gesch. u. Gegenw.“ 45; O. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte. München 1897/1906, II, 735.

[2]) Heitmüller a. a. O. 45; ders., Taufe u. Abendmahl 49; J. Denney, in The Expositor XXXIV [1908] 296; Bousset in Schriften des N. T. II, 1, 104 f.

[3]) Heitmüller, Taufe und Abendmahl 42; ders. in „Die Religion in Gesch. u. Gegenw.“ 46.

ein unmittelbarer, gegeben durch die ständige Berührung mit der Heidenwelt, da ja insbesondere in dem Missionsgebiete des Apostels Paulus jene Mysterienreligionen dominierten; auch hätten die konvertierten Heiden, die ehedem Mitglieder der θίασοι gewesen waren, vielfach ihre alten Bräuche und Anschauungen mit ins Christentum gebracht und so viele heterogene Elemente in die Lehre Jesu eingefügt;[1]) ein mittelbarer Weg, und dieser sei durch das Diasporajudentum zunächst bis Paulus gegangen; der Heidenapostel aber sei der beredte Dolmetsch und feurige Propagandist dieser Anschauungen geworden. Dass er fähig und bereit gewesen, Brauchbares aus dem Heidentum anzunehmen und christlich umzuwerten, dafür spreche deutlich 1. Cor. 9,20f.; dass er speziell beim Abendmahle diese Anleihe beim Heidentum gemacht, scheine sein Vergleich anzudeuten in 1. Cor. 10,19 f., der den heidnischen Kult- und Opfermahlen entnommen ist; „wer religionsgeschichtlich zu denken gelernt hat, wird hier ebenso wie bei der Taufe das Eindringen hellenistischer Mystik in das Heidenchristentum für wahrscheinlich halten."[2]) — Noch an einem anderen Punkte glaubt man heidnische Anschauungen in der urchristlichen Abendmahlslehre zu sehen: 1. Cor. 10,17 schliesst der Apostel: „Weil es ein Brot ist, so sind ein Leib wir, die Vielen; denn wir haben alle an dem einen Brote Anteil." Unter Bezugnahme auf Wellhausen's Forschungen über das altarabische Heidentum erinnert Heitmüller[3]) daran, dass es ursemitische, auch wohl aussersemitische Vorstellung gewesen sei, dass Leute, die von derselben Speise essen, mit einander eng verbunden, gleichsam Blutsverwandte unter einander waren. Daher seien in dem ausgedehnten Vereins- und Genossenschaftswesen, welches für das religiöse und soziale Leben besonders der unteren Stände zu jener Zeit charakteristisch ist, die gemeinsamen Mahlzeiten sehr in Übung gewesen; meistens hätten sie den religiösen Charakter getragen, wodurch die Verbindung

[1]) Vgl. Heitmüller in „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart" 43.

[2]) H. Lietzmann, Handbuch zum N. T. Tübingen 1907, III, 125.

[3]) Heitmüller, Taufe u. Abendmahl 44 f.; ders. in „Die Religion usw." 43 f.; Bousset, in Schriften des N. T. II, 1, 105; Wellhausen, Evangelium Marci. Berlin 1904, 120 f.; Lietzmann, Handbuch zum N. T. III, 130 f.

noch um so enger und heiliger angesehen wurde.[1]) Das Echo dieser Anschauungen zeige offenbar jene citierte Stelle beim Apostel Paulus 1. Cor. 10,17 f.

Von welcher Religion werden denn nun die Sakraments- bezw. Abendmahlsvorstellungen des Urchristentums entlehnt sein?

Eichhorn[2]) ist der Meinung, dass man auf diejenige Form orientalischer Religionsanschauung rekurrieren müsse, die er kurzweg als gnostisch bezeichnet; dabei nimmt er „gnostisch" in einem anderen Sinne als die Kirchenhistoriker zu tun pflegen. Jüdisches und Gnostisch-Orientalisches sind nach ihm beim Abendmahl miteinander verbunden, wie bei der Taufe. Die Taufe zur Sündenvergebung ist zu erklären aus alttestamentlichen Voraussetzungen, hingegen die Taufe als Bad der Wiedergeburt zum ewigen Leben ist gnostisch-orientalisch. Die Sündenvergebung beim Abendmahl ist jüdisch, das Abendmahl als Speise zum ewigen Leben ist orientalisch. Hat er so den breiten Umkreis der Anschauungen angegeben, innerhalb dessen die gesuchten Abendmahlsvorstellungen gefunden werden müssten, so verzweifelt er doch daran, genauer zu bezeichnen, wo das Vorbild beheimatet wäre; er ist so offen zu erklären, dass er nicht verstehe, wie aus einem simplen Abschiedsmahle Jesu das Kultmahl der Gemeinde mit dem sakramentalen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ziemlich von Anfang an sich ausgebildet habe. „Ein solches sakramentales Essen, das das Vorbild des Abendmahls abgegeben hätte, können wir nicht nachweisen; und das ist die Lücke, die für unser historisches Wissen besteht."[3])

Den Gedanken Eichhorn's, dass das Abendmahl nach seiner einen Seite, nämlich als Speise zum ewigen Leben, auf eine ausserbiblische, „gnostisch-orientalische" Quelle zurückgehe, macht Zimmern[4]) sich zu eigen und versucht, die bezeichnete

---

[1]) Heitmüller in „Die Religion in Gesch. u. Gegenw." 43 f.

[2]) Eichhorn, Das Abendmahl im N. T. 30.

[3]) Eichhorn a. a. O. 30.

[4]) Schrader-Zimmern, Die Keilinschriften und das A. T.³ Berlin 1903, 525 f.; H. Zimmern, in Archiv für Religionswissenschaft II [1899] 165—77.

Lücke in der religionsgeschichtlichen Erklärung durch ein babylonisches Element auszufüllen. Unter gleichzeitiger Berufung auf die Spitta'sche Deutung, nach welcher dem christlichen Abendmahle die Idee des jüdischen messianischen Endmahles als eines Paradiesesmahles zu Grunde liegt, weist er hin auf die wichtige Rolle, welche im Mythus und Kultus der Babylonier das „Lebenswasser" und die „Lebensspeise" spielen. Nicht nur der Adapa-Mythus, der uns in der Hauptsache durch den Tontafelfund von Tell-el-Amarna bekannt geworden ist, sondern auch andere Stellen der babylonischen Literatur zeigen, dass Lebensspeise und Lebenswasser wohlbekannte und wichtige Grössen in der babylonischen religiösen Gedankenwelt sind. Zimmern findet daher, dass die Vorgeschichte des christlichen Abendmahls in letzter Instanz auf Babylonien hinweist, dass somit die von Eichhorn allgemein als gnostisch-orientalisch bezeichnete Quelle näherhin gnostisch-babylonisch wäre. Freilich verhehlt er sich nicht, dass hier noch eine Lücke klafft, „indem zwar der Begriff von Lebensspeise und Lebenswasser, letzteres auch im kultischen Gebrauch, nachweisbar, die Verwendung dieser Substanzen, spez. der Lebensspeise, als sakramentaler Genussmittel bei den Babyloniern dagegen nicht zu belegen ist." [1])

Ganz vereinzelt findet sich der Hinweis auf das heilige Mahl der Mandäer.[2]) Diese morgenländische Sekte, deren Religionssystem viele heterogene Elemente aus dem Judentum, mehr noch aus dem Christentum und am meisten aus dem sasanidischen Parsismus auf ihrer ursprünglichen Unterlage sich hat anlagern lassen, darf wohl in ihren ältesten Ursprüngen als Rest der semitischen Babylonier angesprochen werden, da Nöldeke's Mandäische Grammatik, Halle 1875 es erwiesen hat, dass ihre Sprache mit keiner anderen so viele Berührungspunkte zeigt wie mit der babylonischen.[3]) In dieser

---

[1]) Zimmern, in Archiv für Rel. Wissenschaft II [1899] 173.

[2]) W. Brandt, Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig 1889, 141. 203 f.

[3]) Vgl. auch zu dieser Sekte Kessler in Realencyclopädie für prot. Theol. und Kirche XII[3], 155—83; Kaulen in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VIII[2], 590—96.

Religion besteht eine Art von Eucharistie, die meist mit der Taufe verbunden ist; ihre beiden Bestandteile sind Brot und Trank von Wasser (Pethâ und Mambûhâ). Der Zweck des Pethâ-Mambûhâ ist, den Empfänger durch Mitteilung besonderer Kräfte zu heiligen. Diese Nahrung wird gewöhnlich an Festen genommen. Die Hostien werden aus fein gemahlenem Weizenmehl bereitet, welches zwei Priester ohne Zutat von Salz oder Säuerung zu einem Teige kneten, den sie dann, in ganz dünne Scheiben geteilt, in einem neuen Ofen backen.[1] Somit liege es nahe, dass das im mandäischen Kulte befindliche Mahl auf das Christentum eingewirkt habe.

Am häufigsten weisen die Religionsgeschichtler auf die Mithrasreligion hin;[2] dabei eröffnet ihnen der Umstand, dass diese Religion zu Tarsus in Cilicien ein Kultuszentrum hatte[3] und in den Gesichtskreis des Paulus hineinragte, für ihre kühnen Kombinationen eine aussichtsvolle Perspektive. Dieser Kult ist persischen Ursprungs, trat aber später aus dem Zusammenhang der persischen Lehre heraus und wandelte selbständig seinen Weg nach dem Westen, wobei er aus dem jeweiligen Milieu, das er durchlief, fremdartige Elemente sich angliederte.[4] Die Grundlage der Religion ist die altiranische Vorstellung von Mithra

---

[1]) Kessler a. a. O. 175.

[2]) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 100 f.; Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult. Giessen 1903, 185; Heitmüller, Taufe und Abendmahl 52; ders., in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 45 f.; H. J. Holtzmann, in Archiv für Religionswissenschaft VII [1904] 66; O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang. Berlin 1902 I², 299¹; ders., Die Entstehung des Christentums.² München 1907, 129 f. 154 f.; ders., Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgeschichtl. Beleuchtung. Berlin 1903, 87—90; Robertson, Pagan Christs. London 1903, 289—361; ders., Christianity and Mythology. London 1900, 390 f.

[3]) Vgl. Plutarch, vita Pomp. c. 24; Fr. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Bruxelles 1896/99 I, 240; II, 35 s.; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra. Leipzig 1903, 23; Jul. Grill, Die persische Mysterienreligion im röm. Reich und das Christentum. Tübingen und Leipzig 1903, 33.

[4]) Röse, Über Mithrasdienst. Stralsund 1905, 11, Grill, Die pers. Mysterienreligion 2.

als dem Spender des Lichtes und zugleich dem Zeugen und Richter über die Taten der Menschen; über dieses Substrat hat sich in Babylonien ein starkes Sediment semitischer Lehren gelagert, insbesondere hat sich die gelehrte und spitzfindige Theologie der Chaldäer in die naiven und primitiven Religionsvorstellungen eingeschlichen; in Kleinasien haben die Lokalreligionen einige neue Elemente angeschwemmt; und aus solch' fruchtbaren Boden schoss dann eine üppige Vegetation hellenistischer Ideen hervor, welche diesen Kult erst dem Okzident schmackhaft machten.[1]) Ungefähr gleichzeitig mit dem Christentum trat er seinen Siegeszug ins Abendland an[2]) und „warf auf die letzten Zeiten des untergehenden Heidentums den Schimmer einer geheimnisvollen ethisch ernsten und edleren Gottesverehrung."[3]) Eingehüllt in das Mysterium von Weihungen und Prüfungen zeigt diese Religion in ihren Riten mannigfache Anklänge an das christliche Abendmahl.

Dieterich[4]) beruft sich auf eine neuerdings aufgefundene Liturgie, die man vielfach auf Mithra bezieht. Darin findet sich ein Gebet, ohne dass die Beziehung auf ein heiliges Mahl erkennbar ist: *μένε σὺν ἐμὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου, μή με καταλείψῃς, ὅτι κελεύει σοι ἐνϑοφενενϑροπιωϑ* (nicht deutbares Mysterienwort).[5])

Eine viel treffendere und auch besser und klarer bezeugte Parallele sehen andere[6]) in dem heiligen Mahle der Mithras-

---

[1]) Vgl. Cumont, Textes et monuments I, 223—40; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra 1—23; Robertson, Pagan Christs 289—361; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch II³, 496—500.

[2]) Über seine Verbreitung vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums II², 270—76; Cumont, Textes et monuments, I, 241—75; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra 24—62; 142 f. Dazu auch die am Schlusse des Buches beigefügte Karte der Verbreitung der Mysterien des Mithra. Röse, Über Mithrasdienst 26.

[3]) Döllinger, Heidentum und Judentum 383. — Die letzte Bemerkung D. bedarf wohl einer Einschränkung, da die Gräber der Priester und Mysten nicht selten verunziert sind durch ganz obszöne Darstellungen und krass materielle Sprüche, vgl. J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern 92. Wie Döllinger auch Cumont-Gehrich a. a. O. 108—110.

[4]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie 14,96.

[5]) Dieterich a. a. O. 14.

[6]) Pfleiderer, Urchristentum I², 299¹; ders., Christusbild 89; ders.,

mysten. Dieses Mahl ist uns bezeugt durch zwei bildliche Darstellungen aus Bosnien und Rom, die Cumont in seinem grossen Mithraswerk reproduziert und erklärt hat, sowie durch eine Stelle bei Justin, während Tertullian nur von einer oblatio panis redet. Die Stelle bei Justin lautet: . . . *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ᾽ ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.*[1]) Und Tertullian ist ebenfalls erstaunt über die Analogie des Mithrasmahles: „sed quaeritur a quo intellectus interpretur eorum quae ad haereses faciunt. A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aecmulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.“[2]) Während diese beiden Schriftsteller über Bedeutung und Wirkung des Mahles nichts verlauten lassen, belehrt uns Cumont[3]) darüber: „Bei der mazdäischen Messe weihte der Zelebrant Brote und Wasser, das er mit dem von ihm zubereiteten berauschenden Haoma-Safte mischte, und verzehrte diese Nahrungsmittel im Verlauf seiner gottesdienstlichen Funktion. Diese alten Bräuche hatten sich in den mithrischen Initiationen erhalten, nur hatte man den Haoma, eine im Okzident unbekannte Pflanze, durch den Saft der Rebe ersetzt. Man stellte vor den Mysten ein Brot und einen mit Wasser gefüllten Becher, über den der Priester die heiligen Formeln sprach. Diese Oblation von Brot und Wasser, dem man dann später zweifellos Wein beimischte, wird von den Apologeten mit der christlichen Kommunion verglichen.

Entstehung des Christentums² 129 f.; Heitmüller, Taufe und Abendmahl 52; ders., in „Die Religion usw.“ 45 f.; H. J. Holtzmann, in Archiv für Religionswissenschaft VII [1904] 66.

[1]) Justin, Apol. I, 66; cf. auch Dial. 70.

[2]) Tertullian, ne praeser. haer. 40 vgl. auch de bapt. 5.

[3]) Cumont-Gehrich, Die Mysterien 118; Cumont, Textes et monuments I, 320 s.

Wie diese, wurde sie erst nach einem langen Noviziat gewährt. Wahrscheinlich wurden erst die Eingeweihten, welche den Grad der „Löwen“ erreicht hatten, bei ihr zugelassen und vermutlich erhielten sie aus diesem Grunde den Namen „Teilnehmer“ „μετέχοντες.“ Auf den Bildern, z. B. dem Basrelief von Konjika[1]) sieht man ein solches Mahl, eine „mithrazistische Kommunion“. Vor zwei Männern, die sich auf einem Ruhelager niedergelassen haben, steht ein Dreifuss mit 4 runden, oblatenähnlichen Brötchen, die mit einem eingeschnittenen gleicharmigen Kreuzchen markiert sind. Um sie herum stehen die Mysten von 4 verschiedenen Graden, — Rabe und Perser, Soldat und Löwe —, in den betreffenden Masken;[2]) der eine von ihnen, der Perser, reicht ihnen ein Trinkhorn, während ein zweites Rhyton von einem der Tischgenossen in der Hand gehalten wird. „Man erwartete von dieser mystischen Mahlzeit, namentlich vom Genuss des geheiligten Weines, übernatürliche Wirkungen: Der berauschende Trank verlieh nicht nur Köperkraft und materielle Wohlfahrt, sondern auch Weisheit des Geistes; er stärkte den Neophyten für seinen Kampf gegen die bösen Geister; ja noch mehr, er schenkte ihm, wie seinem Gott, eine glorreiche Unsterblichkeit.“[3])

Ein ähnliches sakrales Mahl weist der Mysterienkultus von Eleusis auf[4]) und auch im Kult der grossen Götter von Samothrake findet es sich, wenn wir einer Inschrift aus Tomoi und ihrer Ergänzung Glauben schenken dürfen.[5]) Cumont erinnert daran, dass das Vorkommen von cenatorium und triclinium in Tempeln des Jupiter Dolichenus, von promulsidaria

---

[1]) Cumont, Textes et monuments I, 175; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra, Tafel II, Fig. 6.

[2]) Die Zahl der Teilnehmer am Mahle wechselt auf den bildlichen Darstellungen; vgl. Cumont, Textes et monuments I, 175.

[3]) Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra 119; Cumont, Textes et monuments I, 321.

[4]) Clem. Alex. Protrept. 2,21: *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα . . .*; Arnob., adv. nat. 5,26; Hepding, Attis. 134; De Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtl., ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden 1909, 20.

[5]) Vgl. Hepding, Attis 185; Dieterich, Mithrasliturgie 104 f.

und mantelium im Kult der Venus Celestis auf ähnliche heilige Mahle schliessen lassen.[1]) Besonders eigenartig gestaltete sich das heilige Mahl in den Mysterien des phrygischen Götterpaares, Attis und Cybele; die *σύμβολα μυήσεως* hat uns Clem. Alex. Protept. 2, 15 überliefert; aus ihnen sehen wir, dass die Mysten die nicht näher bezeichneten Speisen und Getränke aus den heiligen Geräten genossen, die dem phrygischen Götterdienst charakteristisch sind, aus Cymbalum und Tympanum: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.*[2])

Zur Deutung derartiger sakraler Mahle finden die genannten Autoren den Schlüssel hauptsächlich bei Firmicus Maternus, einem christlichen Schriftsteller des 4. Jahrhunderts. In seiner um 347 n. Chr. verfassten Schrift de errore profanarum religionum c. 18 heisst es: „Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: „de tympano manducavi, de cymbolo bibi, et religionis secreta perdidici“ . . . Male, miser homo, de admisso facinore confiteris; pestiferum veneni virus hausisti et nefarii furoris instinctu letale poculum lambisti: cibum istum mors sequitur semper et poena, hoc quod bibisse te praedicas, vitalem venam stringit in mortem et sedes animae contaminat et malorum continuatione conturbat. Alius est cibus, qui salutem largitur et vitam . . . . quare nihil vobis sit cum tympani cibo, o miseri mortales: salutaris cibi gratiam quaerite et immortale poculum bibite.“ Die in den Schlussworten enthaltene Antithese findet man besonders bemerkenswert:[3]) sie bezeuge, dass beiderseits, bei Heiden und Christen, die Grundanschauung vom sakramentalen Essen und Trinken die gleiche sei, die in Ign. ad Eph. 20, 2 und Joh. 6, 51—59 ihren drastischen Ausdruck gefunden habe: *„φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν,*

---

[1]) Cumont, Textes et monuments I, 320[8].

[2]) Hepding, Attis 184—88; De Jong, Das antike Mysterienwesen 24.

[3]) Pfleiderer, Christusbild 86 f.

ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.“ [1]) Wenn auch der citierte Text des Firm. Mat. ausdrücklich nur von dem im Attiskult üblichen sakralen Mahle rede,[2]) so sei man doch zu dem Analogieschluss berechtigt, dass auch den übrigen heiligen Mahlen der Heiden ähnliche oder gleiche Anschauungen zu Grunde lägen.

Pfleiderer findet, von den oben erwähnten Abbildungen der mithrazistischen Kommunion ausgehend, einen anderen Weg, uns den Gedanken der Vereinigung mit der Gottheit durch jene Mahlzeiten plausibel zu machen. Die auf den Darstellungen zu Tisch liegenden Personen sind ihm Helios und Mithra; die Mysten selbst erscheinen unter bestimmten Masken; diesen Masken gibt er die Deutung, dass die Feiernden ihren Gott angezogen haben; er verweist dabei auf Gal. 3, 27, wo ja auch von *ἐνδύεσθαι Χριστόν* die Rede ist.[3])

Glaubt man so die heidnische Parallele zum christlichen Abendmahl bezeichnet zu haben, so verhehlt man sich doch nicht, dass bei dieser Erklärung die urchristliche Deutung des Herrenmahls als einer Kommunion nicht nur mit dem Leibe sondern auch mit dem Blute Christi unerklärt, völlig ohne Parallele bleibt. Dieterich[4]) erinnert darum ganz allgemein an einen möglichen Zusammenhang des Mithrasmahles mit den Taurobolien, während Pfleiderer[5]) die Parallele zu der christlichen „Blutsymbolik“ in der zu den Mysterien der Cybele und vielleicht auch des Mithra gehörigen Bluttaufe der Tauro- und Kriobolien[6]) gefunden zu haben glaubt. „Diese Tier- und Widderopfer haben, in den Mithraskult aufgenommen, hier wahrschein-

---

[1]) Hepding, Attis 186; Dieterich, Mithrasliturgie 103. Vgl. auch Augustin. de civ. Dei VII, 24,2; tympanum, turres, Galli, iactatio insana membrorum, crepitus cymbalorum, confictio leonum vitam cuiquam pollicentur aeternam?

[2]) Vgl. die Worte: de tympano manducavi, de cymbalo bibi mit Clem. Alex., Protept. 2,15.

[3]) Pfleiderer, Christusbild 88.

[4]) Dieterich, Mithrasliturgie 103.

[5]) Pfleiderer, Christusbild 89.

[6]) Über diese Tauro- und Kriobolien siehe Cumont, Textes et monuments I, 334 b; Cumont-Gehrich, Die Mysterien 136—38; Döllinger, Heidentum u. Judentum 626—28; Gruppe, Griech. Mythologie II, 1552—54.

lich die Bedeutung einer sakramentalen Nachbildung des von Mithra selbst einst zum Heil der Welt vollzogenen und auf allen Kultbildern abgebildeten Stieropfers bekommen, wobei der Stier ebenso als die Inkarnation des Gottes selbst gedacht werden mochte, wie das beim Dionysoskult der Fall war; indem nun der Einzuweihende sich von dem Blute des geschlachteten Stieres oder Widders überrieseln liess, diente ihm diese Bluttaufe als sakramentales Mittel der Gemeinschaft mit dem Leben und Tode des Gottes."

J. Hoffmann endlich erklärt, von keinem der angegebenen Ableitungsversuche befriedigt zu sein.[1]) Die heidnischen Analogien, insbesondere auch die aus den Mysterien herangezogenen, sind ihm zu grundverschieden von den urchristlichen Vorstellungen. Dort handelt es sich immer noch, wie man auch die Anschauungen der Mysten interpretieren mag, um irdisch-materielle Substanzen, hier aber um den Genuss einer ganz pneumatischen Speise; die „Elemente" seien nur die Vehikel der himmlischen Gnade; im besten Falle könne man das Manna der Juden zum Vergleich heranziehen; das sei die einzige Speise, die ein einigermassen entsprechendes Bild der h. Eucharistie abgebe. Er selbst ist aber weit davon entfernt, in Wirklichkeit nun das Abendmahl vom Manna der Juden ableiten zu wollen; für ihn ist „die Vorstellung vom realen Abendmahlsgenuss vom Christentum neu und original gebildet worden".[2]) Die notwendigen Voraussetzungen zu dieser Vorstellung sieht er wie auch Clemen[3]) in dem ältesten Christentum gegeben: die Einsetzungsworte einerseits und der Glaube an die Wirksamkeit des erhöhten Christus andrerseits. Diese beiden Elemente seien durch die geschickte Hand des Völkerapostels Paulus nach heidnischen Reminiszenzen und nach heiden-christlichen religiösen Bedürfnissen zusammengefügt und zu einem lebendigen Ganzen verbunden worden, das noch heute, nach fast 2 Jahrtausenden einer bewegten Geschichte, die Spuren seiner Entstehung aus dem kraftvollsten religiösen Empfinden und Anschauen trägt.

[1]) J. Hoffmann, D. Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903, 246—59.
[2]) J. Hoffmann, a. a. O. 252.
[3]) C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung d. N. T. Giessen 1909, 206f.

2. Kritik dieser Erklärungen.

Ehe wir in die Einzeluntersuchung eintreten, ob die von den genannten Religionshistorikern bezeichneten Verbindungslinien zwischen Christentum und Heidentum in der Tat vorliegen, und ob demnach das christliche Abendmahl sich in den Rahmen der natürlichen religionsgeschichtlichen Evolution spannen lässt, dürfte es zweckdienlich sein, für diese Prüfung eine breitere Basis zu schaffen und das gegenseitige Verhältnis von Heidentum und aufstrebendem Christentum im allgemeinen zu charakterisieren.

Es ist wohl einstimmige Meinung der Religionsforscher, dass in der Predigt Jesu keine Spur von heidnischen Ingredienzien zu entdecken ist.[1]) „Seine Predigt hat kein Verhältnis zur hohen Weltkultur, weil diese in den Horizont seiner Umgebung nicht hineinragt."[2]) Zwar war in den voraufgehenden Jahrhunderten das kleine Palästina mit hineingezogen worden in das Gewirre der hellenistischen Staatengeschichte, und alle Phasen dieser fanden ihren Reflex auch in der Geschichte Palästinas, bis der Römer seine schwere Hand auf das Judenvolk legte. Aber der Gegensatz der heidnischen Herrschaft zu den Idealen seiner Vergangenheit und zu seinen Zukunftshoffnungen, der schneidende Kontrast der Umgebung mit seiner religiösen und nationalen Sonderart, erhöhten noch die ihm schon von Haus aus eigene Exklusivität gegen alle Elemente heidnischer Kultur.[3]) Zwar wäre es verkehrt, das negative Verhältnis der Verkündigung Jesu zum Heidentum als grundsätzlich ausschliessendes zu bezeichnen; aber die erste christliche Generation hat sich vorwiegend auf den jüdischen Standpunkt der Exklusivität gestellt;

[1]) Heitmüller, Taufe und Abendmahl 38 f.; H. J. Holtzmann in Archiv für Religionswissenschaft VII [1904] 58 ff.; Wendland, Die hellenisch-römische Kultur 121 f. 128; Bousset in Schriften des N. T. II, 1, 104; Gunkel, Zum rel. gesch. Verständnis des N. T. Göttingen 1903 87 f.; Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung I², 31.

[2]) Wendland a. a. O. 128.

[3]) Esth. 3,8; Plinius, hist. nat. XIII. 4,46; Strabo bei Flav. Jos. Antt. XIV, 7,2; Tacitus, hist. V, 5. Vgl. dazu Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme². Paris 1908, 1—20.

es ist ja auch bekannt, dass die Heiden die Christen eine Zeit lang mit den Juden konfundierten.[1]) Der schroff hervorgehobene, am Gegensatze des heidnischen Polytheismus entwickelte Monotheismus, die auf Gottes- und Nächstenliebe gestellte, sittlich-reine Lebensführung im Gegensatz zu dem superstitiösen Götterkult, der grausamen Menschenverachtung und der sittlichen Verworfenheit,[2]) die an den ewigen Wahrheiten gewonnene, konsequente Orientierung der Lebensauffassung im Gegensatz zu der Unsicherheit und Zerrissenheit des Heidentums, die mit dem Schwergewicht seiner Strebungen auf das Jenseits gerichtete, die supranaturalen Faktoren betonende Grundstimmung des Christentums in grellem Kontrast zu dem krassen Materialismus der Unwelt, — all das stellte eine vollendete Antithese zum Heidentum dar und führte naturgemäss zu einer mehr ablehnenden oder gar feindseligen Haltung gegen die heidnische Kultur überhaupt.[3]) Die Spuren davon lassen sich in den ältesten christlichen Zeugnissen entdecken. 1. Cor. 1,17; 2,1. 13; 2. Petr. 1,16 lassen erkennen, wie gering man Literatur und Rhetorik einschätzte; Col. 2,4. 8 warnt vor den Gefahren, welche für die jungen Christen in der heidnischen Philosophie lagen. Diese „weltfeindlichen" Strömungen erhielten noch starken Zufluss durch die in den ersten Christengemeinden verbreitete Erwartung des nahen Weltendes und der bevorstehenden Parusie.

Gleichsam das Korrelat dieser bewussten Gegensätzlichkeit der Christen war auf seiten der Heiden Hass und Verachtung gegen diese „natio lucifuga et latebrosa."[4]) Als das Echo dieser verächtlichen Behandlung dürfte wohl angesehen werden jene alte im *κήρυγμα Πέτρου* enthaltene Bezeichnung der Christen als *τρίτον γένος*.[5]) Diesen Namen, in dem sich die Verachtung der

---

[1]) Etwa bis 64 n. Chr. dauerte diese Verwechslung vgl. Batiffol, l. c. 22—24; Sueton., Claud. 25; Apg. 18, 12—17; 24,5.

[2]) vgl. Rom. 1,18—32.

[3]) Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905 116—22.

[4]) Minucius Fel. Octav. c. 8 f. vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung² I, 228 f; Knopf, das nachapost. Zeitalter 122—31.

[5]) Tertull., Ad nat. I. 8; I, 20; Clem. Alex., Strom. VI, 5,41; Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung I², 206—234; Batiffol, L'Eglise naissante² 92 s.

Heiden gegen die „barbarischen, kulturfeindlichen" Anhänger Christi einen sarkastischen Ausdruck geschaffen hatte, griffen die Christen auf, trugen ihn mit stolzer Freude und im Bewusstsein, in der Tat ein von Juden und Heiden durch die schroffsten Gegensätze getrenntes Geschlecht zu sein.

Was insbesondere die Beurteilung angeht, die das Christentum den heidnischen Mysterien angedeihen liess, so haben wir nur eine Stimme der christlichen Schriftsteller über diese Erscheinung, in welcher wohl auch sie schon „das letzte Wort der heidnischen Religionen" [1]) fanden. Die griechischen Apologeten und Kirchenväter: Quadratus, Aristides, Athenagoras, Clemens Alex., Gregor Naz., u. a., die lateinischen Minucius Felix, Tertullian, Arnobius, Laetantius, Augustinus, Prudentius, Firmicus Maternus überbieten einander in den stärksten Ausdrücken der Verurteilung dieser Mysterien und ihrer demoralisierenden Wirkungen. Ihre Kenntnis des Sachverhalts und ihre Wahrhaftigkeit kann füglich nicht in Zweifel gezogen werden; da sie zu polemischen und apologetischen Zwecken sprachen und schrieben, so waren sie genötigt, ihre Argumente auf eine solide Basis zu stellen. Dass die Heiden über diese Stimmung der Christen gegenüber den Mysterien unterrichtet waren, scheint uns eine kleine Notiz aus dem 2. Jahrhundert zu melden. [2]) Bei Eröffnung der Eleusinien rief ein Herold aus: „Wenn ein Atheist oder ein Christ oder ein Epikuräer als Beschauer der Orgien gekommen ist, fliehe er von dannen; diejenigen aber, welche an die Gottheit glauben, sollen geweiht werden zum guten Glück."

Mit der Feststellung dieses hüben wie drüben klar erkannten Kontrastes haben wir einen prinzipiellen Standpunkt gewonnen, von dem aus wir im allgemeinen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung des Christentums durch das Heidentum und seine religiöse Vorstellungswelt, speziell seine Mysterien, berechnen können. Je tiefer man auf seiten des Christentums

---

[1]) de Jong, Die antiken Mysterien, 1.

[2]) Alex. Lucian, 38 (citiert bei Edw. Hatch, Griechentum und Christentum. Freiburg 1892, 212.) Vgl. zum Ganzen J. Blötzer, die heidnischen Mysterien und die Hellenisierung des Christentums in Stimmen aus Maria-Laach LXXI [1906] 385 f.

von dem grellen Gegensatze zwischen Christi Lehre und demjenigen, was man als Quintessenz des Heidentums ansehen musste, durchdrungen war, um so geringer musste die Wahrscheinlichkeit sein, dass man bewusst und in wesentlichen Stücken dort Anleihen gemacht hat;[1]) in wesentlichen Stücken, sage ich; dass Bilder, Namen, Ausdrucksformen und Vorstellungen ins Christentum einströmten, war ja mit dem Gebrauch der volkstümlichen Umgangssprache von selbst gegeben.[2]) Es könnte sich darum höchstens um eine unbewusste Beeinflussung handeln, bei der im Stillen und unvermerkt religiöse heidnische Motive und Tendenzen sich einschlichen und zu konkreten christlichen Neubildungen verdichteten. Dass die abstrakte Möglichkeit dazu vorlag, soll nicht geleugnet werden; aber, diese zugegeben, hätte es geraume Zeit, längere Zeit als wir angesetzt haben, bedurft, bis das junge Christentum „in der Umbildung gewisser symbolischer Bräuche zu Sakramenten der heidnischen Beeinflussung erlegen wäre“.[3]) Dass aber die Wahrscheinlichkeit dafür eine äusserst geringe ist, dürfte aus dem Vorstehenden erhellen. Dem stimmt auch Anrich[4]) unbedenklich zu: „Die erste Zeit des Christentums, in der das bevorstehende Weltende, das Gericht und das künftige Reich der Herrlichkeit die religiöse Phantasie beschäftigte, . . . konnte im allgemeinen solchen Einflüssen nicht günstig sein“, und Ad. Harnack[5]) stellt eine wirksame Beeinflussung des Apostels Paulus durch die Mysterientheologie ebenfalls in Abrede und entdeckt die Spuren jener Infektion erst im Johanneischen Kreis. Von vornherein also und ohne weiteres dürfen keine heidnischen Einflüsse, die das Wesen der christlichen Religion tangierten, präsumiert werden; der geschichtlich gegebene Tatbestand mahnt vielmehr

---

[1]) So auch Anrich, Das antike Mysterienwesen in s. Einfluss auf das Christentum 235. — Gegen de Jong, Die antiken Mysterien 29^3.

[2]) Vgl. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur 128; Deissmann, Licht vom Osten 35—96.

[3]) Gegen H. J. Holtzmann, in Archiv f. Rel. Wiss. 1904, 68.

[4]) Anrich, Das ant. Mysterienwesen 110.

[5]) Harnack, Mission und Ausbreitung, I^2, 198 f.

zur Vorsicht in der Konstruktion von Abhängigkeitsverhältnissen [1]) und legt die durchaus berechtigte Forderung nahe, dass in jedem einzelnen Falle, wo ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen zwei religiösen Stoffen des Heidentums und Christentums behauptet wird, auch ein überzeugender Beweis dafür erbracht werde.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen ist nun im einzelnen zu untersuchen, ob die behaupteten geschichtlichen Zusammenhänge sich aufrecht erhalten lassen.

Zimmern sieht in dem babylonischen Lebensbrot und -wasser die Wurzel des christlichen Abendmahls. Dass diese beiden Elemente in der religiösen Gedankenwelt der Babylonier eine grosse Rolle spielen, hat er durch eine Reihe von Beispielen belegt.[2]) Vor allem müssen wir darauf Gewicht legen, dass da, wo man vor allem nach Parallelen des Abendmahls suchen sollte, im Kultus, sich solche nicht finden. Im Ea-Marduk-Kultus der Babylonier kommt nämlich nur das Wasser vor und zwar als Mittel zur Besprengung, Abwaschung und Untertauchung, nicht als Trank; in ihm könnte man allenfalls in etwa eine Parallele zur christlichen Taufe finden, aber als Analogie des heiligen Abendmahls kann es nicht angesprochen werden. Im Mythus der Babylonier allerdings kommen zwei Elemente vor, aber schon rein äusserlich betrachtet, fällt uns der Unterschied auf: in Babylonien kennt man nur die Zusammenstellung Brot und Wasser, während das genuine Christentum diese Verbindung bei den Abendmahlselementen nie gekannt hat.[3]) Welch ge-

---

[1]) Grützmacher, Modern-positive Vorträge. Leipzig 1906, 70; Pfleiderer, Christusbild 104; Heitmüller, Taufe u. Abendmahl 52.

[2]) Zimmern-Schrader, Keilinschriften[3] 523—25; Zimmern in Archiv f. Rel. Wissenschaft 1899, 172 f.

[3]) In der äusserst lebhaften Fehde, welche sich an die Veröffentlichung von Ad. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin (in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur VII, 2, Leipzig 1891, 117—44) anschloss, nahmen fast sämtliche Kritiker gegen die „Wassertheorie" Stellung. Vgl. Funk, Die Abendmahlselemente bei Justin (Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuchungen Bd. I. S. 278 ff. Paderborn 1897); O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Literatur. Freiburg 1902, I, 238; Al. Scheiwiler, Die Elemente d. Eucharistie. Mainz 1903, 26—43; 165—75;

waltige Kluft aber tut sich erst auf, wenn wir das Wesen beider ins Auge fassen! Dort, im babylonischen, eine von den Göttern gereichte, materielle Speise, an sich nichts als Brot und Wasser, die das ewige Leben des Leibes bewirken sollen, hier im Christentum eine wirkliche, pneumatische Speise, die eine reale Kommunion mit der Gottheit schafft, das Leben der Seele erhält und nährt und so auch den Keim für unsterbliches Leben in den Leib des Kommunikanten legt; dort ein Paradiesesmahl, ein Mahl mit exklusiv eschatologischem Charakter, hier aber ein Mahl auf Erden genossen zur Stärkung auf der Reise in die Ewigkeit. Von wirklichen Parallelen zum christlichen Abendmahl in Babylonien kann demnach nicht die Rede sein. Zimmern selbst hat ein lebhaftes Empfinden dafür, „wie ungeheuer weit der Weg von den betreffenden Begriffen innerhalb der babylonischen Mythologie bis zu den geistlichen Reflexionen im Evangelium Joh. 6 über die gleichnamigen Vorstellungen ist.“ [1]) Er glaubt aber, seiner Erklärung eine Stütze geben zu können mit dem Hinweis darauf, dass „eine Verbindung zwischen babylonischen und jüdisch-christlichen Vorstellungen nicht etwa hier (d. h. beim Abendmahle) ganz vereinzelt auftritt, sondern sich in einen grösseren Zusammenhang eingliedert“,[2]) m. a. W. er glaubt, dass, wenn auch in diesem bestimmten Einzelfalle die Verbindungslinie noch nicht aufgezeigt sei, doch in den feststehenden Einflüssen Babyloniens auf das Judentum und dadurch auf das Christentum, unzweifelhaft auch die Wurzel des christlichen Abendmahls zu suchen sei. Diesen Zusammenhang einmal zugegeben, ist der Hinweis auf ihn, auch wenn der Weg von babylonischen Elementen zum christlichen Abendmahle im einzelnen noch nicht bezeichnet ist, gewiss naheliegend. Aber, und das gilt nicht nur gegen Zimmern, sondern auch für die im weiteren zu erörternden Hypothesen, es müssen

---

W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form. Münster 1901, 5; Ad. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit. Wien 1905, 47; 306—21.

[1]) Zimmern in Archiv 1899, 176 f.

[2]) Zimmern in Archiv 174.

hier ein für alle Mal doch zwei Punkte hervorgehoben werden: einmal, die spezielle Forschung darf sich zur Ableitung einer bestimmten religiösen Idee mit dem Hinweis auf einen allgemeinen Zusammenhang, über dessen Umfang dazu noch die Meinungen sehr weit auseinander gehen, nicht begnügen, sondern muss im Gegenteil m. E. die Zusammenhänge im einzelnen blosslegen; aus einer Fülle von nachgewiesenen Detailzügen kann dann erst ein Zusammenhang im grossen konstatiert werden.[1]) Nicht aber darf man, wie in unserm Falle Zimmern, für eine ganz eigenartige Einzelidee, die in Frage steht, und von der er selbst das Gefühl hat, dass die Parallelen nicht zutreffend sind,[2]) einen allgemeinen religiösen Zusammenhang als Erklärungsgrund angehen. Sodann, selbst wo Analogien, Parallelen offen zu Tage liegen, muss die spezielle religionsgeschichtliche Forschung, ehe sie ein Abhängigkeitsverhältnis, einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang behauptet, auch den positiven Nachweis dafür erbringen, zwischen Ausgangs- und Endpunkt die Zwischenglieder aufdecken. Ein Verstoss gegen die eine oder andere Regel lässt in der Beweisführung Lücken entstehen, über die die Religionsgeschichte sich nicht so leicht hinwegtäuschen sollte.

Zimmern hat für den Fall, dass in Babylonien keine befriedigende Lösung für das Abendmahlsproblem zu finden sei, weiter hingewiesen auf das Mahl der Mandäer;[3]) Brandt hat diese Hypothese aufgenommen und weiter begründet,[4]) und auch Clemen rechnet mit ihr, wenn er auch die Vorstellung von einem wirklichen Genuss der Gottheit bei den Mandäern in Abrede stellt.[5]) Hier braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden die Verschiedenheit der Elemente, der Unterschied des Wesens der Speise sowie der Mangel jedes positiven Nachweises für die Ableitung des christlichen Mahles aus dem mandäischen. Das Wenige, was wir übrigens aus der recht

---

1) Ähnlich auch Pfleiderer, Christusbild 104 f.
2) Zimmern in Archiv 1899, 171².
3) Zimmern in Archiv 1899, 171².
4) Brandt, Mandäische Religion 203 f.
5) C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. 205 f.

dunklen Geschichte des Mandäismus kennen, spricht positiv für ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis. Denn die Mandäer kannten die Schriften des A. und N. T., und haben aus ihnen, wie auch Brandt[1]) und Kessler[2]) gestehen, reichlich geschöpft: zahlreiche alt- und neutestamentliche Reminiszenzen, ja fast die ganze Nomenklatur der Hl. Schrift von Adam bis auf Jesus und Johannes treffen wir in ihren heiligen Büchern, sogar in formellen und sachlichen Entstellungen schimmert der biblische Ursprung noch durch. Wenn wir danach wirklich eine frappante Nachahmung der christlichen Eucharistie bei ihnen antreffen, so liegt es auf der Hand, dass hier eine Anleihe beim Christentum erfolgt ist; auch Kessler ist der Meinung, „dass die Mandäer durch eine Periode der Bekanntschaft mit dem Christentum hindurchgegangen sind etwa im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., und dass aus dieser Zeit als dauernd unablösbare Elemente in ihrem Kultus die beiden Hauptsakramente, die wohl schon lange vor dem Christentum geübte Taufe und dann die Eucharistie geblieben sind.“ [3])

Am häufigsten wird an die Analogien erinnert, die sich zwischen dem christlichen Abendmahle und den heidnischen Mysterienmahlen, insbesondere dem Mahle im Mithraskult finden. Schon in frühchristlicher Zeit wurden diese Analogien erkannt und lebhaft erörtert; Heiden wie Christen wurden sich derselben deutlich bewusst; jede Partei beanspruchte für sich die zeitliche Priorität und warf der anderen Nachäffnung ihrer Riten vor.[4])

Die Kardinalfrage ist und bleibt hier, ob die Vorstellung von einem Genuss der Gottheit in dem sakralen Mahle wirklich sich bei den Heiden, insbesondere im Mithraskulte findet. In der zunächst von Dieterich herangezogenen sog. Mithrasliturgie haben wir ein Gebet um Vereinigung mit der Gottheit. Die Art dieser Vereinigung bleibt unbestimmt; von einer Vereinigung durch ein Mahl, von dem Genuss einer göttlichen Speise ist keine Rede.

---

[1]) Brandt, Mand. Rel. 132—40.

[2]) Kessler in Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche XII[3]), 180f.

[3]) Kessler a. a. O. 180.

[4]) Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra 146.

Nun hat man ja allerdings auch ein Mithrasmahl, und ein ähnliches Mahl findet sich auch in anderen Mysterien, die aber für die Ableitung der christlichen Eucharistie kaum herangezogen werden. Für die Deutung freilich des Mithrasmahls findet man den Schlüssel in einem Ausspruch des Firmicus Maternus über das sakrale Mahl im Attiskult. Was dieser christliche Schriftsteller hier sagt ist dies: er setzt sich auseinander mit einem heidnischen Gegner, welcher in seinem Attiskult eine Speise zum Leben zu haben wähnt, und stellt demgegenüber die wahre Heilsspeise der Christen.

Ob das aber die ursprüngliche Auffassung des Attismahles war, und ob eine solche Auffassung ohne weiteres auch auf das Mithrasmahl übertragen werden darf, sind offene Fragen. Firmicus Maternus schreibt im 4. Jahrhundert; aus ihm ist ein Schluss auf die Entstehung des urchristlichen Abendmahlsglaubens nicht zulässig. Schon dies, dass die Heiden Heil und Leben und Unsterblichkeit als Wirkungen ihres Mahles erwartet hätten, kann nicht mit Gewissheit aus seinen Worten gefolgert werden,[1]) dass sie vollends bei demselben eine göttliche Speise, ihren Gott selbst zu geniessen glaubten, dafür bietet der Ausspruch nicht den geringsten Anhaltspunkt.

Auch aus den bildlichen Darstellungen des Mithrasmahls lässt sich nicht erkennen, dass ihm die Bedeutung des Genusses einer göttlichen Speise zukomme. Gewiss hatte man ein sakrales Mahl, und man nimmt auch an, dass man sich die Gottheit beim Mahle gegenwärtig dachte; vielleicht sollen nämlich die beiden Mysten, welche auf dem Basrelief von Konjika abgebildet sind in derselben Stellung wie Helios und Mithras, die Vorstellung von der Gegenwart der Gottheit erwecken. Aber über das Wesen des Mahles lässt uns das Bild völlig im unklaren; jedenfalls deutet kein Zug desselben darauf hin, dass die Gottheit die Speise sei, was doch beim christlichen Abendmahle das Charakteristische ist. Übrigens erklärt Cumont dieses Mahl als Erinnerung an jenes Mahl, das Mithras mit Helios vor seiner Himmelfahrt gehalten hat, und sieht darin ein in nach-

---

[1]) So auch Gruppe, Griech. Mythologie II, 1541[7].

christlicher Zeit vielleicht als Gegenstück zu dem eucharistischen Mahle geschaffenes Produkt: „une nouvelle preuve du parallélisme qu'on a certainement cherché à établir *au 3e siècle* entre les traditions mazdéennes et les doctrines de l'Église.“ [1]) Überhaupt wird man auf Grund der ungeheuren Assimilationskraft des mithrazistischen Religionssystems, das auf seinem Gang nach dem Westen eine weitgehende Verschmelzung orientalischer und occidentalischer Gedanken angestrebt und tatsächlich auch zu allen möglichen Zugeständnissen an die überlieferten Volksvorstellungen sich verstanden hat, mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, dass man, sobald der Mithraskult mit dem Christentum in Berührung kam, besonders als beide als Rivalen nebeneinander um die Vorherrschaft im römischen Reiche stritten und die Präponderanz des Christentums immer klarer zu Tage trat, die Legende des iranischen mythischen Heros nach dem Bilde Jesu umgestaltete, den Abschnitten aus den Evangelien ein entsprechendes Seitenstück in ihrem religiösen Mythus gegenüber zu stellen suchte, [2]) um so in einen aussichtsvolleren Wettbewerb mit dem Christentum treten zu können. So macht Röse darauf aufmerksam, dass sich die Darstellung von Hirten bei der Geburt des Mithra nur sehr vereinzelt und nur bei grossen Altarbildern ganz verstohlen angebracht findet, während sie doch, wäre sie ein echter Bestandteil des Mithrasdienstes, mit grösserer Regelmässigkeit auf den Darstellungen zu sehen wäre. [3])

Wenn Pfleiderer sich auf die Tiermasken beruft, in denen man die Mysten auf dem Basrelief von Konjika abgebildet sieht, um die Vereinigung mit der Gottheit bei der mithrazistischen Kommunion plausibel zu machen, so ist dem zunächst entgegenzuhalten, dass ursprünglich den Masken eine ähnliche Vorstellung zu Grunde gelegen haben mag. In vielen Mysterien begegnen wir den Titeln der Eingeweihten Bär, Ochs, Füllen wie bei den Mithrasmysterien Rabe, Löwe, usw. In den Zeiten

---

[1]) Cumont, Textes et monuments, I, 176.

[2]) So auch Cumont-Gehrich 147; Harnack, Mission und Ausbreitung II², 272² f; Röse, Über Mithrasdienst 28 f.

[3]) Röse a. a. O. 29.

primitivster Religionsformen stellte man sich die Gottheiten selbst in tierischer Gestalt vor[1]) und, indem man Name und Maske des Gottes annahm, glaubte man sich mit ihm zu identifizieren," ἔνθεον γίγνεσθαι. Es ist aber kaum anzunehmen, dass man die Vorgeschichte und die Bedeutung dieser Tiernamen und -masken noch in den frühchristlichen Zeiten, um die es sich hier handelt, gekannt und die originale Auffassung geteilt habe.[2]) Denn die heidnischen Theologen, die diese heiligen Maskeraden erwähnen, erklären dieselben als eine Anspielung auf die Zeichen des Tierkreises oder auf die Seelenwanderung; die christlichen, wie z. B. Pseudo-Augustinus, Quaest. vet. et. nov. Text. 114[3]) sprechen davon in einer Weise, dass auch sie darin nicht mehr ein Überbleibsel primitiver Gebräuche erblickten.[4]) Und wollten wir selbst mit Pfleiderer durch diese Masken die Vereinigung mit der Gottheit auch später noch ausgedrückt sehen, so würde es doch für unseren Zweck nichts beweisen: eine Vereinigung mit der Gottheit bei Gelegenheit einer Mahlzeit, durch die heiligen Masken, aber nicht, worauf allein es ankommt, ein ἔνθεον γίγνεσθαι durch das heilige Mahl. Zwar redet auch die Schrift von einem ἐνδύεσθαι Χριστόν (Gal. 3,27), aber nie in Verbindung mit dem hl. Abendmahle, sondern nur mit der Taufe.

Auch die im Mithraskult vorkommenden Tauro- und Kriobolien werden mit Unrecht von Pfleiderer als Analogie herangezogen. Diese ekelhaften, blutigen Riten, welche ein „Überlebsel aus wilder Vergangenheit, später durch eine spiritualistische Theologie ihren sittlichen Zwecken angepasst wurden",[5]) kehren in verschiedenen Mysterien wieder, in denen des Mithra, der Cybele und der Dea Syria von Carthago, sind uns aber erst so spät bezeugt in ihrer Bedeutung als Sühne- und Weihe-

---

[1]) Gruppe, Griech. Mythologie I, 729.

[2]) So auch Clemen, Rel. geschichtl. Erklärung des N. T. 202.

[3]) bei Migne, Patr. l., XXXIV, 2214; die Stelle kritisch behandelt bei Cumont, Textes et monuments II, 7 f.

[4]) Cumont, Textes et monuments I, 315 ff; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra 113 f; Dieterich, Eine Mithrasliturgie 150 f.

[5]) Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra 137 f.

handlungen, dass von ihrer Vorbildlichkeit für das Christentum keine Rede sein kann.[1]) Das erste uns bezeugte Taurobolium, in Ostia dargebracht, um 134,[2]) und überhaupt die im 2. und 3. christlichen Jahrhundert inschriftlich beglaubigten waren Stier- und Widderopfer, dargebracht für Kaiser und Reich; wir hören sogar, dass die Kaiser Privilegien denen bewilligten, welche diesem ekelhaften Ritus sich unterzogen;[3]) erst vom 4. Jahrhundert an begegnen uns inschriftliche Belege, nach denen der Glaube bezeugt ist, dass man durch sie „widergeboren" werde, für eine begrenzte Zeit oder für immer.[4]) Gedanke und Ausdruck[5]) tragen deutlich die Spuren christlichen Ursprungs, und mit Recht bemerkt P. Allard mit Bezug auf diese Tauro- und Kriobolien: „on aperçoit le travail profond qui s'est fait au sein du paganisme, introduisant le souci de la pureté morale, de l'expiation et de la préservation du péché, jusque dans l'un de ses cultes les plus immoraux",[6]) um so mit den Hoffnungen und Verheissungen des Christentums erfolgreich konkurrieren zu können. Im Mithraskult scheinen, wie Pfleiderer wohl richtig bemerkt,[7]) diese Taurobolien „als sakramentale Nachbildung des von Mithra selbst einst vollzogenen und auf allen Kultbildern abgebildeten Stieropfers angesehen worden zu sein." Dieterich[8]) hält es nicht für ausgeschlossen, dass dieses Stieropfer auch mit dem sakralen Mahl im Mithraskult in Zusammenhang stand, und scheint die Vermutung nahe zu legen, dass deshalb das Mithrasmahl noch leichter auf das christliche einwirken konnte, indem ja auch bei diesem eines Opfertodes gedacht wurde. Indes kann nach den Cumont'schen Darlegungen

---

[1]) Die meisten Erwähnungen beider Riten gehören der römischen Epigraphik an; vgl. Gruppe, Griechische Mythologie, II, 1552^5. — Corpus inscriptionum latinarum, Berol. 1876, nn. 497—511.

[2]) Gruppe, Griech. Mythologie II, 1552^5.

[3]) Vgl. Cumont, Textes et monuments I, 335^4.

[4]) Corpus insciptionum latinarum, vol. VI, n. 510.

[5]) vgl. Joh. 3,3. 5. 6.

[6]) P. Allard, Julien l'Apostat. Paris 1900, I, 32 f.

[7]) Pfleiderer, Christusbild 89.

[8]) Dieterich, Eine Mithrasliturgie 102 f.

diese Meinung nicht mehr aufrecht erhalten werden.[1]) Jenes Stieropfer hat nicht die Bedeutung eines sühnenden Opfertodes, sondern bezieht sich sowohl auf die Schöpfung, indem der Tod des Urstieres das Entstehen der Vegetation bewirkte,[2]) als auch auf den wunderbaren Trank, der aus dem Fette des zweiten getöteten Stieres und geweihtem Wein bereitet und am Ende der Welt den Gerechten die Unsterblichkeit verleihen wird.[3]) Mit einem heiligen Mahle hat dieses Taurobolium im Mithraskult nichts zu tun, kann also auch aus diesem Grunde schon die christliche Abendmahlsvorstellung nicht angeregt haben.

Wie man sieht, ist das historische Material, das zur Erklärung des in Rede stehenden christlichen Abendmahlsglaubens aus dem Mithraskult zusammengetragen ist, dürftig und lückenhaft und so unzulänglich, dass man auf einem solch brüchigen Fundament keinen festen religionsgeschichtlichen Bau aufführen kann. Zu all den Lücken aber, die man zu überspringen, zu den Unwahrscheinlichkeiten, mit denen man sich abzufinden hätte, kommen noch zwei Erwägungen allgemeiner Art. Die erste betrifft die Bedeutungslosigkeit der persischen Mysterienreligion im Gebiete der hellenisch-römischen Kultur in den ersten Jahrzehnten unserer Zeitrechnung. Nach Plutarch, vita Pomp. c. 24 war die erste Etappe des orientalischen Fremdlings auf seinem Zug nach dem Westen Tarsus in Cilicien, die Heimat des Heidenapostels Paulus. Dass er aber dort keine bedeutende Rolle gespielt, darauf deutet schon das Schweigen des Dio Chrysostomus, der, wie Clemen bemerkt,[4]) in seinen zwei Reden an die Tarser um das Jahr 100 mit keiner Silbe

---

[1]) Cumont, Textes et monuments, I, 179—188.

[2]) „Un détail étrange qui se répète sur presque tous nos monuments ne permet guère d'en douter: la queue dressée de l'animal se termine par une touffe d'épis . . ." und auf anderen Darstellungen sieht man eine Variante, die aber denselben Gedanken auszudrücken scheint: „trois épis sortent, au lieu de sang, de l'endroit que vient de frapper le couteau de Mithra, et montrent bien que leur croissance a été provoquée par cette blessure." Cumont, Textes et monuments I, 186 s.

[3]) Cumont, Textes et monuments I, 187 s.; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des M. 107; Clemen C., Rel. geschichtl. Erkl. d. N. T. 203 f.

[4]) Clemen C., Die religionsgeschichtl. Methode in der Theologie 33.

den dortigen Mithraskult erwähnt; die erste Münze und die einzige, die, in Tarsus gefunden, auf ihn hindeutet, datiert aus der Zeit Gordians (238—44 n. Chr.)[1] Überhaupt lassen alle Umstände auf die Bedeutungslosigkeit, das Dunkel, ja die Verachtung der barbarischen Superstition im römischen Reiche für die Zeit, um die es sich für uns hier handelt, schliessen. Cumont hat in seinem monumentalen Mithraswerk diese Tatsache herausgestellt und begründet.[2] Aus diesen Tatsachen schliesst er mit Recht, dass „l'action de ses sectateurs sur la masse de la population était à peu près aussi nulle que celle des sociétés bouddhiques dans l'Europe moderne".[3] Ein Blick auf die Cumont'sche Karte der Verbreitung der Mysterien des Mithras bestätigt uns dies: Thrazien und Mazedonien, Griechenland, Bithynien, Asien, die mittleren asiatischen Provinzen ausser Kappadozien, Syrien, Palästina, Ägypten, kurz das ganze Gebiet des Hellenismus hat der Mithraskult nicht gewonnen und noch weniger mit seinen Ideen erfüllt. Man kannte hier, abgesehen von ein paar Küstenstädten,[4] den Mithras überhaupt nicht.[5] Wie sollte nun das von Palästina ausgehende Christentum, das gerade von jenen Kulturländern so stark und so schnell rezipiert worden ist, die dem Mithraskult beharrlich sich verschlossen, von jener heidnischen Religion infiziert worden sein!

Wo hätten auch die mithrazistischen Einflüsse einsetzen können? Bei dem palästinensischen Judentum gewiss nicht,

---

[1]) Siehe Abbild. bei Cumont-Gehrich, Die Mysterien 23.

[2]) „Différents faits concourent à prouver cette longue obscurité . . . Strabon (Geogr. XV 3, 13, 732) et Quinte Curce (hist. Alex. 13, 48) ne parlent encore de Mithra que comme d'un Dieu des Perses. Aucun autre auteur du siècle d'Auguste ne dit un mot de lui, et à Pompéi, où tant de monuments des cultes égyptiens ont été mis au jour, on n'a rien trouvé qui rappelât Mithra. Les plus anciens auteurs qui le nomment, voient encore en lui un étranger (cf. Stat. Theb. I, 719 s). Plutarque (vita Pomp. 24) place ses mystères sur le même rang que les pratiques barbares des Ciliciens (il n'eut point parlé ainsi d'Isis), et au milieu du 2e siècle, Lucien (deor. conc. 9, Jup. trag. 8) s'exprime encore avec un dédain analogue."

[3]) Cumont, Textes et monuments I, 241—44.

[4]) Piraeus, Alexandria, Sidon.

[5]) Harnack, Mission und Ausbreitung II², 271; Nösgen in Neue kirchl. Zeitschr. XX [1909] 250.

das sich anerkanntermassen von dem Ansturm der neuen iranischen Religionsgebilde, wie besonders des Mithraskultes, noch strenger freigehalten hat",[1]) als es das gegenüber jeder tieferen Beeinflussung durch die hellenisch-römische Kultur getan hat.[2]) Man müsste also die orientalischen bezw. mithrazistischen Ansätze ausserhalb Palästinas suchen, und da verweist man auf das Missionsgebiet und speziell auf die Heimat des Heidenapostels Paulus,[3]) der so vielen als der Schöpfer des Abendmahlsgedankens gilt.[4])

Was wissen wir nun von dem Verhältnis des Mithrazismus zur Heimat und zur Person Pauli? Tarsus war gewiss ein hellenistisches Kulturzentrum ersten Ranges.[5]) Dass es auch in späterer Zeit ein Kultuszentrum der Mithrasreligion war, ist eben bereits erwähnt worden; indes fehlen über den Stand des Mithraskultes zur Zeit Pauli alle Nachrichten. Wie dem aber auch sei, die Person Pauli, wie sie uns in den heiligen Schriften entgegentritt, schliesst eine Rezeption orientalischer bezw. mithrazistischer Elemente ihrerseits aus.[6]) Seine Familie war sich bewusst und stolz darauf, reinblütig zu sein, durch keine Vermischung mit Heiden befleckt. Er selbst bezeichnet sich als einen Hebräer von Hebräern, einen Israeliten von Israeliten, einen Mann aus Abrahams Samen, vom Stamme Benjamin, einen gesetzestreuen Pharisäer.[7]) Mit Knopf darf

---

[1]) Nösgen in Neue kirchl. Ztschr. 1909, 250; vgl. auch Sickenberger in Bibl. Ztschr. 1904, 65.

[2]) Vgl. Wendland, Die hellenisch-römische Kultur 114.

[3]) Wendland, Die hellenisch-röm. Kultur 178²; Heitmüller in „Die Religion in Gesch. und Gegenw" 47. 43; Holtzmann in Archiv für Rel. Wissenschaft 68; Pfleiderer, Entstehung des Christentums² 129—31. 155; ders., Urchristentum I², 44; Robertson, Christianity and Mythology 390.

[4]) Soltau, Das Fortleben des Heidentums 183 f.; Heitmüller a. a. O. 47.

[5]) Pfleiderer, Entstehung des Christentums² 128; Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk. Tübingen 1904, 15; Knopf, Paulus. Leipzig 1909, 10 f; Pfleiderer, Urchristentum I², 44 ff.; C. Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken. Giessen 1904 II, 66 f.

[6]) So auch C. Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken II, 71—73; vgl. dazu E. Haupt in Theol. Stud. und Krit. LXXIX (1906) 154.

[7]) Rom 11,1; 2. Cor. 11,22; Phil. 3,5. Vgl. auch Pfleiderer, Urchristentum I² 26. 46; Heinr. Weinel, Paulus, der Mensch und sein Werk 11 f.

man erinnern an die Bedeutung der Bezeichnung „*Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*"; dem so gebrauchten Worte „Hebräer" steht entgegen das Wort und der Begriff „Hellenist". „Die Hebräer sind jene Juden, die sich als autochthon fühlten, die Aramäisch als ihre Muttersprache redeten und nicht hineingezogen waren in den Prozess der Hellenisierung." [1]) Blieb ihm auch die hellenistische Bildung nicht unbekannt, so hat er gewiss in seiner Jugendzeit ein inneres affirmatives Verhältnis zu ihr nicht gewonnen. Eine streng jüdische Erziehung durch einen Vater, der zur Pharisäersekte hielt und den heranwachsenden, zum Rabbi bestimmten Knaben nach Pharisäerart von der Berührung mit dem עם הארץ fern hielt, bestärkt uns in dieser Annahme.[2]) Schon in frühem Alter[3]) kommt er nach Jerusalem in die Schule Gamaliels I., eines der berühmtesten pharisäischen Schriftgelehrten, der wie eine Säule da stand, Gesetz und Gesetzestradition des orthodoxen Judentums stützend.[4]) In dieser Schule ward die von Haus aus mitgebrachte Anlage und Neigung bestärkt und entwickelt; er selbst rühmt sich, vor allen anderen ein Fanatiker des Judentums gewesen zu sein.[5]) Diese seine ganz ausgesprochen pharisäisch-jüdische Vergangenheit schliesst bei der bekannten Exklusivität dieser Richtung jede Imprägnierung durch orientalische bezw. mithrazistische Religionsvorstellungen aus.[6])

Somit bliebe nur die spätere Zeit übrig, der zweite längere Aufenthalt in Tarsus,[7]) oder die noch spätere Zeit der Missionierung der heidnischen Provinzen Kleinasiens. Konnten da nicht unterjüdische und unterchristliche Motive bewusst oder unbewusst von Paulus übernommen werden?[8]) Gegen eine

---

[1]) Knopf, Paulus 8.

[2]) vgl. Nösgen in Neue kirchl. Ztschr. XX [1909] 242.

[3]) Apg. 22,3.

[4]) Pfleiderer, Entstehung² 128; C. Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken. II, 76.

[5]) Gal. 1.13 f.; Phil. 3,6.

[6]) So auch Meinertz, Das Neue Testament und die neuesten religionsgeschichtlichen Erklärungsversuche. Strassburg 1904, 7.

[7]) Apg. 9,30; 11,25.

[8]) So Wendland, Die hellen.-röm. Kultur 178 f; Heitmüller in „Die Religion in Gesch. u. Gegenw." 47.

solche Annahme sprechen aber vor allem seine unzweideutigen Erklärungen, dass er nur Christum predige, den Gekreuzigten,[1] Christi Evangelium unverkürzt und unvermischt,[2] dass er insbesondere die Abendmahlslehre, so wie er sie vom Herrn empfangen, weitergegeben habe;[3] dagegen sprechen die so oft verhöhnten Erklärungen 1. Cor. 1,17; 2,13 sowie die Warnungen Col. 2,4.8: sie lassen keinen Zweifel darüber, dass Paulus auftritt mit dem stolzen Bewusstsein, Prediger des Evangeliums Christi und unerbittlicher Gegner jeglicher Fusion des Evangeliums mit griechischer Philosophie und orientalischen Geheimlehren zu sein,[4] so dass man höchstens an eine unbewusste Aufnahme orientalischer Ideen denken könnte. Indes ist nicht daran zu zweifeln, dass seine judenchristlichen Gegner ihm das zum Bewusstsein gebracht hätten. Es ist ja bekannt, dass Paulus gegenüber den Judaisten in der jungen Kirche dem heidenchristlichen Standpunkt offen und entschieden Rechnung getragen hat, aber wir wissen auch, wie gerade diese seine Haltung ihm die heftigsten Anfeindungen eingetragen hat, und wie er immer und immer wieder seinen Standpunkt gegen judaistische Invektiven zu verteidigen hat. Nirgendwo hören wir aber, dass seine Gegner ihn wegen seiner Abendmahlslehre vor ihr Tribunal forderten, nirgendwo hören wir, dass Judenchristen ihm in diesem Lehrpunkte heidnische Konnivenz zum Vorwurf machten.

Eine andere Art paulinischer Schöpfung des Abendmahlsgedankens nimmt endlich J. Hoffmann an. Er gesteht, dass die so überaus einzigartige Vorstellung vom Genuss des Leibes und Blutes Christi nur in dem christlichen Sakrament uns entgegentritt, dass das Vorbild des Abendmahls also spurlos ver-

---

[1] 1. Cor. 2,2.

[2] Gal. 1,8. 9.

[3] 1. Cor. 11,23.

[4] Gerade in der Gegend der Kolosser mischte sich seit alters phrygische, syrische und andere orientalische Weisheit vgl. Nösgen in N. Kirchl. Ztschr. 1909, 243; Al. Schäfer, Einl. in d. N. T. 135 f erinnert ausdrücklich an den Mithraskult. Dem scheint auch E. v. Dobschütz, Probleme des apostol. Zeitalters 73 zuzustimmen.

schwunden ist.[1]) Er glaubt die geschickte Hand Pauli zu sehen, die dieses Novum geschaffen habe. Gewiss hat Paulus die Abendmahlslehre am schärfsten gefasst und ausgesprochen, auch ist sein Bericht der früheste, — aber man wolle doch die Augen nicht verschliessen vor der Tatsache, dass er seine Abendmahlslehre mit ausdrücklichen Worten zurückführt auf den Herrn: *„ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν.“* [2]) Dass er seine dogmatischen Spekulationen über Christi Person, Christi Opfertod und Christi Abendmahl als Lehre Christi in die junge Kirche eingeführt habe, ist früher schon als mit seinem Charakter ethisch unvereinbar, als psychologisch unmöglich und historisch ungerechtfertigt bezeichnet worden.[3])

Überblicken wir nunmehr all die Versuche, das Abendmahl religionsgeschichtlich zu erklären, so können wir eine gewisse Ähnlichkeit nur finden in dem vielfach bezeugten Genuss eines heiligen Mahles, welches da und dort wohl die Gabe der Unsterblichkeit vermitteln soll, und mit dem stellenweise vielleicht noch die Vorstellung von der Gegenwart eines Gottes verbunden gewesen sein mag. Auffallend ist es gewiss, dass diese Erscheinung in der Religionsgeschichte der Kulturvölker des Altertums, ich möchte fast sagen, in immer schärfer ausgeprägter Form wiederkehrt. Es ist eine Linie, auf der die genannten heiligen Mahle stehen: Lebensbrot und Lebenswasser der Babylonier, im kultischen Gebrauch noch nicht deutlich bezeugt, das Pehtâ und Mambûhâ der Mandäer, der *κυκεών* in den eleusinischen Mysterien, Speise und Trank im Kult des phrygischen Götterpaares Attis und Cybele und das Mahl der Mithrasmysten. Die Religionsgeschichte hat nun noch gar nicht den Versuch gemacht, diese verschiedenartigen sakralen Mahle von einander herzuleiten, und es dünkt uns auch nicht notwendig. Es scheint vielmehr das heilige Mahl in den verschiedenen Religionen der spontane Ausdruck gleicher religiöser Bedürf-

---

[1]) J. Hoffmann, Das Abendmahl 252.

[2]) 1. Cor. 11,23.

[3]) Dieser Nachweis ist in anderem Zusammenhange im II. Kapitel der Dissertation versucht worden.

nisse und Empfindungen zu sein: des Gefühls der eigenen Unzulänglichkeit gegenüber den Aufgaben und Gefahren dieses Lebens und den Pflichten gegen die Gottheit, der Sehnsucht und der Hoffnung, von der Gottheit höhere Kräfte und unsterbliches Leben zu erlangen. Durch ein sakrales Mahl sollen diese höheren Kräfte verliehen, dieses unsterbliche Leben vermittelt werden. Auch das eucharistische Mahl trägt diesen allgemeinen Charakter des sakralen Mahles; auch in ihm findet das menschliche Herz in seiner Sehnsucht nach höheren Kräften und unsterblichem Leben seine Befriedigung. Umgekehrt findet nun aber auch dieses eucharistische Mahl in diesem seinem allgemeinen Charakter eines sakralen Mahles wie jene anderen sakralen Mahle in den oben erwähnten Bedürfnissen und Empfindungen der anima humana seine befriedigende Erklärung. Es ist darum nicht nötig, mit der Religionsgeschichte in den sakralen Mahlen des Heidentums seine Wurzeln zu suchen, ebensowenig wie es der Religionsgeschichte bisher beigekommen ist, den *κυκεών* der Eleusinien etwa auf das Mahl der Mandäer zurückzuführen, geschweige denn die heiligen Mahle jener Völker, bei denen jeder Kulturzusammenhang mit den Völkern der Antike fehlt und ausgeschlossen scheint, in ursächliche Beziehung zu den bekannten Mahlen dieser antiken Völker zu setzen.[1]) Es muss darum hier noch einmal der Finger gelegt werden auf die Lücke, welche die Religions-

[1]) So hat man keinen ernsthaften Versuch gemacht, den in der vedischen Mythologie erwähnten und gefeierten Soma der Inder, ein aus dem Stengel der Asclepias-Pflanze bereitetes mit Milch vermischtes kultisches Getränk, offenbar identisch mit dem Haoma des persischen Avesta, mit den erwähnten heiligen Mahlen in eine genealogische Reihe zu rücken, trotzdem mehr denn eine Analogie dies nahe zu legen schien. Vgl. zu dem indischen Soma: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II³, 28; A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tübingen 1908, 125—29; zu dem persischen Haoma: Chantepie de la Saussaye a. a. O. 207; Bertholet a. a. O. 343—46. Vgl. bes. auch das jüngst erschienene Werk von Alfr. Roussel, La religion védique. Paris 1909, 87—92; Verfasser ist überrascht von den Analogien, die dieser vedische Trank mit der hl. Eucharistie hat, bemerkt aber mit Recht: „n'exagérons rien et gardons-nous de conclure; ces rapprochements n'étant que des à peu près le plus souvent trop superficiels pour avoir une portée quelconque“ (92).

geschichte an diesem Punkte lässt, wenn sie aus bloss äusseren Analogien mit Übersehung der grossen Unterschiede ein Abhängigkeitsverhältnis konstruiert; diese Unterschiede aber sind himmelweit, und zwar greifen sie hinein in das innerste Wesen des Mahles: dort wohl auch eine immerhin heilige Speise — aber hier eine göttliche Speise; dort Kraft und Licht, Trost und Leben — hier die Quelle des Lichtes, der Urheber des Lebens; das Heidentum kennt zwar auch ein sacrum convivium, ein hl. Mahl, einen Ausdruck des Sehnens und Verlangens nach der Gottheit, aber erst im Christentum beugt man das Knie und spricht anbetend weiter: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur!

Der hier zwischen Heidentum und Christentum gähnende Abgrund konnte nur überbrückt werden durch eine Gottestat von unendlicher Macht, Weisheit und Liebe. Das ist der Gedanke, der beim Rückblick auf die mannigfachen Lösungsversuche des Abendmahlsproblems mit unwiderstehlicher Wucht sich aufdrängt. Alle besprochenen Versuche, einerseits im Abendmahle etwas anderes zu sehen als den realen Genuss von Christi Fleisch und Blut, andrerseits diese Idee natürlich zu erklären, scheitern an text-kritischen oder exegetischen oder historischen oder inneren Unmöglichkeiten. Letzten Endes bleibt nichts anderes übrig als es zurückzuführen auf Christi wirksames Wunderwort. Damit ist das Abendmahl ohne weiteres den ganz gegensätzlichen Beurteilungen ausgesetzt, welche die Fragen nach dem Wunder und nach der Gottheit Christi erfahren. Für denjenigen, welcher an Christi Gottheit glaubt, findet das Abendmahlsproblem seine vollauf befriedigende Lösung in Christi unbezweifelbarem Wort; wer nicht auf diesem Boden steht, dem kann der seit den ersten Tagen des Christentums lebendige Glaube an die Realpräsenz nur ein unlösbares Rätsel bleiben. Wir machen uns darum gerne das Wort Rocholl's zu eigen:[1] „Die Abendmahlslehre ist die Probe auf die Lehre von Christi Person und Werk, auf unsere Christologie.“

---

[1]) Rocholl in Neue kirchl. Ztschr. XVI [1905] 567.

Lebenslauf.

Am 24. Januar 1871 bin ich, Nikolaus Bares, als Sohn des Landwirts Johann Bares und seiner Ehefrau Anna Maria geb. Nöhl, in Idenheim, Bez. Trier, geboren. Seit Ostern 1887 besuchte ich das Kgl. Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Trier und bestand dort Ostern 1891 die Reifeprüfung.

Nach Vollendung meiner philosophischen und theologischen Studien im Bischöflichen Priesterseminar zu Trier erhielt ich als Priester Anstellung: von Ostern 1895 bis Ostern 1899 als Kaplan in Coblenz, bis Ostern 1905 als Religionslehrer an der Unterrichts- und Erziehungsanstalt in Kemperhof bei Coblenz; 1903 erwarb ich mir an der Universität Bonn die Lehrbefähigung für das höhere Schulamt und war von Ostern 1905 bis Herbst 1908 Oberlehrer am Kgl. Kaiser-Wilhelm-Gymnasium in Trier.

Seit Herbst 1908 beurlaubt, studierte ich zwei Semester an der Universität Berlin und hörte Vorlesungen aus der Theologie bei den Herren Professoren Deissmann, Harnack, Kaftan und R. Seeberg.

Am 15. Juli 1909 bestand ich das Rigorosum in der kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau.



